چاپ دوم

الحكمة المتعالية

تألیف

صدرالدین الشیرازی

المجلد الثالث

آیة الله حسن حسن زاده الاملی

فی الأسفار العقلیة الأربعة

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات

فلسفه
PHILOSOPHY

حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ ـ
الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة / تأليف صدرالدين شيرازي؛ تصحيح و تعليق عليه حسن حسن‌زاده الآملی . ـ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷٤.
ج.
ISBN 964 – 422 – 594 – 5 (ج۳)
ISBN 964-422-540-6 (دوره)
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
پشت جلد به انگلیسی:
Al-Hikmat Al-Mota'ālīya
Fi Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a
چاپ اول: ۱۳۸۳.
۱. صدرالدين شيرازي، محمدبن ابراهيم، ۹۷۹؟ – ۱۰۵۰ق. اسفارالاربعه ـ نقد و تفسير. ۲. فلسفهٔ اسلامی ـ متون قديمي تا قرن ۱٤. الف. ايران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات. ب. عنوان. ج. عنوان: اسفارالاربعه.
B ۱۸۹/۱
۱۳۷٤
كتابخانه ملي ايران

الحكمة المتعالية
في الاسفار العقلية الاربعة
(المجلد الثالث)

Al-Hikmat Al-Mota'āliya
Fi Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a
(Vol.3)

تأليف: الحكيم الالهی و الفيلسوف الرّبانی صدرالدّين الشيرازی
تصحيح و تعليق: آيةالله حسن حسن‌زاده الآملی

طهران ۱۳۸۶

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات

الحكمة المتعالية
في الاسفار العقلية الاربعة
(المجلد الثالث)

Al-Hikmat Al-Mota'āliya
Fi Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a
(Vol. 3)

تأليف: الحكيم الالهى و الفيلسوف الرّبانى صدرالدّين الشيرازى
تصحيح و تعليق: آية‌الله حسن‌حسن‌زاده الآملى
تقويم‌النص: محمدجواد انوارى

تصميم الغلاف: مريم عنايتى
المشرف على الطباعة: على فرازنده خالدى

ليتوغرافى و الطباعة و التجليد: لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامى
مؤسسة الطباعة و النشر

الطبعة الثانى: الربيع ١٣٨٦
العدد: ١٠٠٠ نسخة

شابک (ج ٣) ٥ - ٥٩۴ - ۴٢٢ - ٩۶۴
ISBN(Vol.3) 964-422-594-5
شابک (دوره) ۶ - ۵۴۰ - ۴٢٢ - ٩۶۴
ISBN(set) 964-422-540-6

المطبعة:
كيلومتر ٤ شارع مخصوص كرج، طهران ١٣٩٧٨١٥٣١١ـ الهاتف: (اربعة خطوط) ٤٤٥١٣٠٠٢ الفكس: ٤٤٥١٤٤٢٥

النشر و التوزيع:
شارع الامام الخمينى ـ بداية شارع شهيد ميرداماى (استخر) ـ طهران ١١٣٧٩١٣١٤٥
النشر: ٦٦٧٠٦٨٤٢ التوزيع: ٦٦٧٠٠١٥٣ الفكس للتوزيع: ٦٦٧٠٧٩٢٤

معرض مبيعات رقم ١:
شارع الامام الخمينى ـ بداية شارع شهيد ميرداماى (استخر) ـ طهران ١١٣٧٩١٣١٤٥ الهاتف: ٦٦٧٠٢٦٠٦

معرض مبيعات رقم ٢:
شارع شهيدباهنر (نياوران) ـ ازاء كامرانية الشمالية ـ شهر كتاب ـ نشر كارنامه ـ الهاتف: ٢٢٢٨٥٩٦٩

سايت الانترنت:
WWW.PPOIR.COM

* المسلك الثاني

في القدم والحدوث وذكر أقسام التقدّم والتأخّر

وفيه فصول

---

* قوله: «المسلك الثاني في القدم والحـدوث ...»، أقول: عنـوان «المسلك الثاني» قد حرّف في النسخ المطبوعة السّالفة بـ «المرحلة التاسعة»، وعنوان «المسلك الثالث» قد حـرّف بـ «المـرحـلة الرابعة»، وعنوان «المسلك الرابع» قد حرّف بـ «المرحلة الثـامنة». وعـنوان «المسـلك الخـامس» بـ «المرحلة العاشرة»، فاضطرب ترتيب الكتاب اضطراباً فاحشاً، والصواب هو ما رتّبنا الكتاب عليها بتلك العناوين بلا ارتياب، كما قد أومأنا إليه في مفتتح الكتاب.

ثمّ المطلب الأهمّ في المقام هو معرفة التوحيد الصمدي، والصمد من أسمائه المستأثرة فلا يتصور إمساك الفيض عن الوجود الواجب الصمد، فالفيض قديم لا أوّل له، ويداه مبسوطتان من الأزل إلى ما لا يزال، فإن يده تعالى ـ كما هو المصرّح به في الأخبار ـ قدرته، وقدرته صفته، وكلّ صفته له فعلية ثابتة دائمة، فقدرته نافذة دائمة وبقدرته أحدث العوالم. فهو ـ سبحانه ـ دائم الفضل على البريّة أزلاً وأبداً، فليس للعالم مدّة تقف عندها بجملتها. وقد روى الفريقان عن إمامنا باقر علوم النبيّين ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «قد انقضى من قبل آدم الذي هو أبونا ألف ألف آدم أو أكثر»، ونحوه أخبار أخرى نحوه، وفي الفتـوحات: «عمر العالم قبل خلق آدم إحدى وسبعون ألف سنة، وعمر نوع آدم سبعة آلاف سنة» (مصباح الانس، ط ١ من الرحلي، ص ٣٠٣). فراجـع في ذلك الأمر التوحيدي القويم

والأصل الصمدي الرصين رسالتنا الفارسية تسمّى بـ«رتق و فتق». وأمّا قدم الأشياء وحدوثها بالمفاهيم العرفية الزمانية، فالأمر فيها بالاعتبار والقياس فيعتبرون مبدأً زمانياً وينسبون الأمور إليه ويتطرّق القدم والحدوث بذلك الاعتبار والقياس على الأشياء وتتصف بهما على التفصيل الذي حرّره المصنّف ـ قدّس سرّه ـ. ثمّ المصنّف ناظر في هذا الفصل إلى الفصل الأوّل من الباب الخامس من الكتاب الأوّل من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ١٣٣) حيث قال: «الحدوث يقال على وجهين: أحدهما بالقياس وهو الشيء الذي يكون ما مضى من زمان وجوده أقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر ...». ولئن شئت فراجع أيضاً الجزء الرابع من المطالب العالية للفخر الرازي (ط بيروت، ص ١٣).

فصل (١)

في بيان حقيقتهما

الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين أحدهما بالقياس والثاني لا بالقياس *فالأوّل كما يقال في الحدوث إنّ ما مضى من زمان وجود زيد أقلّ ممّا مضى من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر وهما القدم والحدوث العرفيان، وأمّا الثاني فهو على معنيين أحدهما الحدوث والقدم الزمانيين، وثانيهما الذاتيين، فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد أن لم يكن بعدية لا تجامع القبلية أي بعد أن لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث لأنّ حدوثه لا يعقل ولا يتقرّر إلّا إذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجوداً عند ما فرض معدوماً هذا خلف، ولذلك قال المعلم الأوّل للمشائيين **مَن قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر؛ لأنّك ستعلم في مباحث الزمان أنّ الموصوف بالقبلية والبعدية أنّما يكون نفس الزمان بمعنى أنّ ذلك من الأوصاف الذاتية لماهية الزمان

---

* قوله: «فالأوّل كما يقال...» الحادث في الحدوث والقِدَم بالقياس مسبوق الوجود بالقديم بمعنى أنّ الحادث لم يكن في زمان وجود القديم موجوداً من غير عكس، وهما القدم والحدوث العرفيان، فالزمان على هذا الوجه ظرف تحقق القديم والحادث. فما مضى من زمان القديم أكثر ممّا مضى من زمان وجود الحادث.

** قوله: «مَن قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه ...» أي مَن قال إنّ الزمان حادث زماني فقد قال بقدم الزمان، وذلك لأنّ الزمان الثاني على هذا الفرض حادث زماني فله زمان أيضاً، وهذا الزمان الثالث حادث زماني أيضاً فله زمان وهكذا فلزم قدم الزمان.

فضلاً عن وجودها بل كلّ جزء من أجزاء الزمان *نفس القبل والقبلية باعتبارين بالقياس إلى ما سيأتي منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس إلى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم وإن كان الحدوث والتجدد عين ذات الزمان، **والحركة والزمان ليس بأمر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنّه من العوارض التحليلية لماهية الحركة. ***ومعنى القدم الزماني هو

---

* قوله: «نفس القبل والقبلية باعتبارين ...» أي الزمان نفس القبل والبعد باعتبار وجوده، ونفس القبلية والبعدية باعتبار ماهيته. وقوله: «فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم» ناظر إلى ما قاله المعلم الأوّل من أن مَن قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر.

** قوله: «والحركة والزمان ليس بأمر زائد على الحركة في الوجود» ناظر إلى الحركة الجوهرية. وسيأتي سلطان البحث عنها بعد هذا في المسلك الثالث. وكتابنا الفارسي المسمّى بـ«گشتى در حركت» كافل لجميع المسائل في الحركة الجوهرية، وإن شئت فراجع في البحث عن المقام «چمن دوم از دشت پنجم» من ذلك الكتاب المستطاب (ط ١، ص ٢١١ ـ ٢١٤).

*** قوله: «ومعنى القدم الزماني ...» وقد أفاد الفخر الرازي في الموضع المذكور آنفاً من المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص١٣٣) بقوله: «وأمّا القدم فيقال على وجهين: أحدهما بالقياس وهو الشيء الذي يكون ما مضى من زمان وجوده أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر؛ وآخرهما القدم المطلق وهو أيضاً على وجهين: أحدهما بحسب الزمان وهو الشيء الذي لا أوّل لزمان وجوده، والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لأنّ الزمان ليس له زمان؛ وآخرهما بحسب الذات وهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب، والقديم بهذا المعنى مرادف للواجب».

[أقول: قد جاء في غير واحد من المأثور أنّ القديم من أسماء الله ـ سبحانه ـ ففي البلد الأمين للكفعمي (الطبع الرحلي، ص٣٧٦): «دعاء فيه أسماء روي ذلك علي ـ عليه السلام ـ عن النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ: بَسْمِلِ وقل أللّهمّ أنت الله وأنت الرّحمن وأنت الرّحيم الملك القُدُّوس ... الشهيد القديم العليّ ...». وهو الاسم السابع من الفصل الأوّل من دعاء الجوشن الكبير: «أللّهمّ إنّي أسألك باسمك يا الله يا رحمن يا رحيم يا كريم يا مقيم يا عظيم يا قديم ...».] والمتأله السبزواري ـ قدّس سرّه ـ قد أفاد وأجاد في بيانه في كتابه المسمّى بـ«شرح الأسماء» (ط ١، ص ١٢)، مطلع بيانه هو قوله: «يا قديم، الذي لك جميع أنحاء القدم اسماً وسرمداً ودهراً وذاتاً وزماناً وحقيقياً وإضافياً. وتنكشف معاني هذه

كون الشيء بحيث لا أوّل لزمان وجوده، والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لأنّ الزمان ليس له زمان آخر، وكذا المفارقات عن المادة بالكلّية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان؛ * فما قال صاحب المطارحات من أنّه لا يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاحات كلّها خطأ. وستعلم أن لا قديم بهذا المعنى في الوجود. وثانيهما الغير الزمانيين ويسمّيان بالحدوث الذاتي والقدم الذاتي، فالحدوث الذاتي هو أن لا يكون وجود الشيء مستنداً إلى ذاته بذاته بل إلى غيره سواءٌ كان ذلك الاستناد مخصوصاً بزمان معيّن أو كان مستمراً في كل الزمان أو مرتفعاً عن أُفق الزمان والحركة، وهذا هو الحدوث الذاتي.

** فصل (٢)

في إثبات الحدوث الذاتي

والمذكور فيه وجهان:

بمعرفة معاني الحدوث، فالحادث قد يطلق ويراد به الإضافي وهو ما هو الأقل بقاءً كالحوادث بالنسبة إلى الأفلاك، فالقديم الذي يقابله ما هو الأكثر بقاءً والأكبر سنّاً فالأب بالنسبة إلى الابن قديم إضافي؛ وقد يطلق ويراد به الزماني وهو ما يكون مسبوق الوجود بالعدم المقابل في زمان قبله كجميع الأجسام والجسمانيات ...».

* قوله: «فما قال صاحب المطارحات ...» أي ما من شيء إلّا ويصحّ إطلاق معاني القدم والحدوث المذكورة عليه بحسب شأنه الوجودي فإن كان واجباً فهو قديم بالمعنى الذي قد أشرنا إليه، أي القديم بحسب الذات المرادف للواجب، وبعده يطلق القديم والحادث على الأعيان بحسب شؤونها، وحيث إنّ الوجود الصمد هو التوحيد الحقيقي فله جميع أنحاء القدم كما مرّت الإشارة إليه بل لا يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاحات، فتدبّر جيّداً.

** قوله: «فصل في إثبات الحدوث الذاتي ...» ناظر إلى الفصل الثاني من الباب الخامس من

الأوّل إنّ كلّ ممكن فإنّه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود، وما بالذات أقدم مما بالغير فالعدم في حقّه أقدم من الوجود تقدماً بالذات فيكون محدثاً حدوثاً ذاتياً.

ويرد عليه أنّه لا يجوز أن يقال: الممكن يستحق العدم من ذاته فإنّه لو استحقّ العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه أنّه من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه أنّه من حيث هو هو ليس

الكتاب الأوّل من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن. ج ١، ص ١٣٤): «الفصل الثاني في إثبات الحدوث الذاتي، والمذكور فيه برهانان: الأوّل كل ممكن فإنّه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود ...». وقوله: «والمذكور فيه وجهان» الوجه الأوّل في أنّ الحدوث الذاتي هو كون وجود الممكن مسبوقاً بالعدم، والوجه الثاني هو كونه مسبوقاً بوجود الغير.

وأقول: إذا التفتت النفس إلى ماهية ممكنة فلتلك الماهية نحو وجود في الذهن بإنشاء النفس إيّاها. فتخلية الماهية في الذهن عن الوجود تلزم تحليتها بالوجود فيه؛ وكذلك في الخارج عن الأذهان لا تحقق لها إلّا بعلّتها الموجدة وتلك العلّة الموجدة تبتدئ من الواجب ـ تعالى شأنه ـ وتنتهي إلى النفوس الكاملة القدسية، وتلك النفوس تنشئ صور الماهيات في الخارج بهممها العالية بإذن الله سبحانه، وذلك الإذن أمر وجودي جار في ما سواه ـ تعالى شأنه ـ ومعنى السوى ليس بينونة عزلة وإلّا لزم القول بالإثنينيّة في الوجود، بل صورة كلّ شيء مظهر الاسم الظاهر وروحه مظهر الاسم الباطن، قوله سبحانه: ﴿وإذ تخلق من الطّين كهيئة الطّير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتُبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني... ﴾ (المائدة / ١١١) وذلك الإذن ـ كما أشرنا إليه ـ ليس بأمر قولي بل هو أمر وجودي على وجه يعرفه المرزوق بمعرفة التوحيد الصمديّ. وقد أجاد الشيخ الأكبر في الفص الإسحاقي من فصوص الحكم بقوله الرصين: «العارف يخلق بهمّته ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمّة ...» والغرض أنّ الماهية من حيث هي هي ليست إلّا هي، ووجودها في الخارج والذهن أنّما هو بإنشاء علّتها إيّاها، سواء كانت تلك العلّة الموجدة هي الحق ـ سبحانه ـ أو النفس بإذن بارئها، فتدبّر.

بموجود، والفرق بين الاعتبارين ثابت *بل كما أنّ الممكن يستحق الوجود من علّته فإنّه يستحق العدم أيضاً من عدم علّته فإذا كان استحقاقه الوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لأحدهما تقدّم على الآخر فإذن لا يكون لعدمه تقدّم ذاتي على وجوده.

ولك أن تقول في الجواب: إنّ المراد من الحجّة المذكورة أنّ الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللّا استحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهية عند أخذها مجرّدة عن الوجود والعدم ** أي مغايرة للوجود.

*** قال محقق مقاصد الإشارات في شرحه لقول الشيخ «كل موجود عن

* قوله: «بل كما أنّ الممكن ...» إذا صارت ماهيةٌ موجودةً في الخارج فأنّما وجودها في الخارج مسبوق بعدمه وهذا ظاهر لا خفاء فيه فكل ماهية ممكنة تستحقّ الوجود من موجدها وتستحق العدم من عدم علّته، فلو كانت ماهية مفروضة تستحق العدم من ذاتها فهي لا توجد في خارج الذهن أبداً.

** قوله: «أي مغايرة للوجود» أي ملاحظة الماهية مغايرة للوجود بحسب المفهوم.

*** قوله: «قال محقق مقاصد الإشارات ...» قاله نصير الدين الطوسي في آخر الفصل السابع من النمط الخامس من شرحه على إشارات الشيخ الرئيس جواباً عن اعتراض الفاضل الشارح ـ أي الفخر الرازي ـ على الشيخ، حيث قال الشيخ: «ثمّ أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخلّياً عن غيره قبل حاله من غير قبليّة بالذات، وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد، أو لا يكون له وجود لو انفرد، بل إنّما يكون له الوجود عن غيره فإذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي».

فقال الشارح المحقق بعد بيانه: «قال الفاضل الشارح: الممكن لا يستحقّ الوجود من ذاته ولا يلزم منه أنّه يستحق اللّا وجود فإنّ المستحق للّا وجود هو الممتنع. فإذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم أو باللّا وجود. ثمّ قال في قول الشيخ إنّه «يستحقّ العدم لو انفرد أو

غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد» : إنّ الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وإن كانت باعتبار العقل لا تخلو من أن تعتبر إمّا مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق *لأنّها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلاً فإذاً انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم، وأمّا باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معاً ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول **حتى يكون معناه أنّه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فإنّ الفعل لا يعطف على الاسم انتهى.

***واعلم أنّك بعد الإحاطة بما سبق منّا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود

لا يكون له وجود له انفرد» مغالطة، لأنّه إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم أو اللاّ وجود وإلّا لكان ممتنعاً لا ممكناً، وإن أراد به اعتبار ذاته مع علّته فلا يكون الانفراد انفراداً».

ثمّ تصدّى الشارح المحقق لجواب الفاضل الشارح بقوله: «إنّ الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج ...»، إلى آخر ما نقله صاحب الأسفار. وما قاله المحقق الشارح في آخر كلامه: «فإنّ الفعل لا يعطف على الاسم» يعني بالفعل قول الشيخ: «لا يكون»، ويعني بالاسم قوله: «العدم»، فتبصّر.

* قوله: «لأنّها إن لم تكن مع وجود الغير ...» أي لأنّ الماهية إن لم تكن في ضمن عدم الاعتبارين مع وجود الغير لم تكن أصلاً، فإذاً انفرادها هو لا كونها لأن عدم العلة ليس في الخارج، فانفرادها عن الغير في الخارج هو أن لا يكون مع وجود العلة وهي في هذه العلة مستحقّة للعدم.

** قوله: «حتى يكون معناه ...» أي ليست بمعنى العدول فيكون هو شيئاً في الخارج له اللاّ وجود، بل بمعنى ليس موجوداً.

*** قوله: «واعلم أنّك بعد الإحاطة بما سبق منّا ...» ناظر إلى ما مضى في آخر الفصل الرابع من المنهج الأوّل من المرحلة الأولى في أن قاعدة الفرعيّة غير جارية في اتصاف الوجود (ج ١، ص ٧٣ من

وتصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي وتقدّم الماهية على وجوده إذ مناط صحّة تقدّم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتي إذا كان عبارة عن تقدّم الماهية على وجودها فلا محالة لا بدّ أن يعتبر للماهية حال وجودي سابق لها على حال وجودها، وكل اعتبار أو حيثية سواءٌ كان وجودياً أو عدمياً إذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال إنّها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك. لكن بقي شيء واحد هو الذي أشرنا إليه وهو أنّ للعقل أن يجرّد الماهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثمّ يصفها بوجودها الخاص فلها تقدّم على الوجود مطلقاً من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتي والانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلّها ضرب من الوجود المطلق أيضاً * فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثيّة كمثال فعلية القوة في الهيولى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود، ومن حيث إنّ لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجوداً فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود.

**وأمّا الوجه الثاني فقد ذكروا إنّ كل ممكن الوجود فإنّ ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من ماهيته وإلّا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة، فإذن لا بدّ وأن يكون وجوده مستفاداً من غيره،

هذا الطبع الذي بتصحيحنا وتعليقنا عليه).

* قوله: «فيصدق عليه العدم ...» تجريد بالحمل الأولي. تخليط بالشائع. وقوله: «يصدق عليه الوجود» فهذا الوجود مرآة السلوب. وقوله: «كمثال فعلية القوة في الهيولى ...» وكمثال كثرة العدد عين وحدته. وثبات الحركة عين تجدده.

** قوله: «وأمّا الوجه الثاني ...» أي الوجه الثاني في إثبات الحدوث الذاتي. وقد دريت أن هذا الوجه هو كون وجود الممكن مسبوقاً بالغير.

وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات، وكل ما كان كذلك كان محدثاً بالذات، وبهذا يعلم أنّ القديم بالذات لا ماهية له. وشكوك الإمام الرازي قد علمت اندفاعها، لكنّ هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى، وقد أشرنا إلى أنّ لها ضرباً آخر من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث *وهو الفقر الذاتي أعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله، وبعبارة أخرى كون الموجود بما هو موجود متقوماً بغيره والماهية لا تعلق لها من حيث هي هي بجاعل، وليست هي أيضاً بما هي هي موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم **ولا قديم بهذا المعنى أيضاً إلّا الواجب، ولا بأس بأن يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وإن لم يشتهر من القوم.

*** فصل (٣)

في أنّ الحدوث الزماني هل هو كيفيّة زائدة على وجود الحادث؟

قال بعض الفضلاء: ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال

---

* قوله: «وهو الفقر الذاتي ...» ويعبّر عن الفقر الذاتي بالإمكان النوري، والفقر النوري أيضاً. وهو اصطلاح عرفاني. قال الشيخ الأكبر في أواسط الفص الآدمي من فصوص الحكم: «ولا شكّ أنّ المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث أحدثه للإمكانه بنفسه فوجوده من غيره فهو مرتبط به ارتباط افتقار، ولا بدّ أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفتقر وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه ...» (شرح القيصري، ط ١، ص٨٣).

** قوله: «ولا قديم بهذا المعنى أيضاً إلّا الواجب ...» وسيأتي في آخر الفصل الثامن من الموقف الرابع من الإلهيات أن وجود هذه الأشياء الخارجية من مراتب علمه ـ تعالى ـ وإرادته، ويجب في المقام التوجه إلى التوحيد.

*** قوله: «فصل في أنّ الحدوث الزماني ...» ناظر إلى الفصل الرابع من الباب الخامس من

وإلّا لكان كل موجود حادثاً، ولا العدم السابق من حيث هو عدم وإلّا لكان كل عدم حدوثاً بل الحدوث *مسبوقية الشيء بالعدم، ومسبوقية الشيء بالعدم كيفيّة زائدة على وجوده وعدمه.

ثمّ قال: فإن قيل تلك الكيفية أهي حادثة أم لا فإن كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وإن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدوث الحادث قديماً هذا محال.

فنقول: كما أنّ الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته.

أقول: أوّل كلام هذا الفاضل يناقض آخره فإنّ الحدوث إذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث وعدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف، ويكون لها وجود زائد على ماهيته، وإذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضاً على ماهيته وعلى وجوده أيضاً لأنّ معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية فكيف يكون عينها.

وأيضاً الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث

الكتاب الأوّل من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن، ج١، ص١٣٥)، ويعني بقوله بعض الفضلاء الفخر الرازي حيث قال: «الفصل الرابع في أنّ الحدوث هل هو كيفيّة زائدة على وجود الحادث أم لا ؟ إعلم أنّه ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال ...».

* قوله: «مسبوقية الشيء بالعدم ...» لو قيل إنّ التعبير عن تلك المسبوقية بالكيفية الزائدة على وجود الشيء وعدمه عبارة أخرى عن أن يقال إنّ الحدوث أمر مفهوم يعتبره الذهن بالتفاته في حدوث الحادث، فلا يجري في ذلك الأمر المفهوم الاعتباري ما أورده المصنّف على عبارة المباحث المشرقية لكان له وجه، لكن ظاهر عبارة الفخر: «في أنّ الحدوث هل هو كيفية زائدة ...» يأبى عن ذلك الاعتبار؛ على أنّ في قوله: «بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الشيء بالعدم كيفية زائدة على وجوده وعدمه» تهافتاً وذلك لأنّ المسبوقية إضافة ليست بكيفية، فتدبّر.

الكيف غير حدوث الجوهر والكم وغيرهما، ولا يمكن أن يكون عرض هو هيأة قارة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة، ولا يتغير معناه في المواضع المتخالفة إلّا بالإضافة إلى ما أُضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبية، والوجود وإن كان مختلفاً باختلاف الماهيات على الوجه الذي قدّمنا لكنّه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات لأنّه نفس وجودها.

وأيضاً يلزم أن تكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه؛ فالحق في هذا المقام أن يقال: مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فإنّها بنفس هوياتها الشخصية حادثة. وليس حدوثها مستنداً إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أنّ الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لأنّ كون الوجود مسبوقاً بالعدم صفة ذاتية له ـ والذاتي ليس معلّلة ـ فالحدوث كالتشخص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلّي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الأسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت في بحث الوجود.

* فصل (٤)

في أنّ الحدوث ليس علّة الحاجة إلى العلّة المفيدة بل هو منشأ الحاجة إلى العلّة المعدة والعلّة المعدة هي علّة بالعرض لا بالذات

أمّا أنّه ليس الحدوث سبب الحاجة إلى العلة بالذات فلأنّه لو كان كذلك

---

* قوله: «فصل في أنّ الحدوث...» الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم الخارجي، ولا يخفى عليك أنّ مسبوقية الوجود بالعدم الخارجي ليست علّة الحاجة إلى العلّة المفيدة. بل هو منشأ الحاجة إلى العلة المعدّة.

* لم تكن ماهيات المبدعات معلولة وليس كذلك لأنّها لإمكانها ولا ضرورة طرفيها تحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح. قالت الحكماء: الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متأخر عن تأثير العلة فيه، وتأثير العلة فيه متأخر عما لأجله احتاج إلى المؤثر فإذن يمتنع أن يكون الحدوث علّة للحاجة أو شرطاً أو جزءاً للعلة وإلّا لكان متقدماً على نفسه بمراتب وذلك ممتنع.

أقول: وفي قولهم إنّ الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت أنّ الحدوث ليس من الصفات اللّاحقة للوجود الحادث، وقد مرّ أيضاً أنّ كل وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل أن لا شك في احتياج المحدث إلى السبب وذلك الاحتياج إمّا لإمكانه أو لحدوثه بوجه لأنّا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجباً قديماً، وهذا الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب، فإذا ثبت أنّ هذه الحاجة إمّا للإمكان أو للحدوث وقد بطل أحدهما وهو الحدوث بقي الآخر وهو كون الإمكان محوجاً إلى الغير (إلى غير ـ خ ل) لا غير.

** أقول: والحق أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشأها

---

* قوله: «لم تكن ماهيات المبدعات معلولة ...» المبدعات هي الصوادر القديمة الأُول، وتلك الصوادر فيها الإمكان لا الحدوث فلو كان الحدوث سبب الحاجة إلى العلّة بالذات لم تكن ماهيات تلك الصوادر معلولة وليس الأمر كذلك. لأنّها لإمكانها ولا ضرورة طرفيها تحتاج في وجودها إلى مؤثّر لا محالة لاستحالة رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجّح، وقوله: «قالت الحكماء: الحدوث هو ...» يقال: الشيء قرّر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد فحدث، فتدبّر.

** قوله: «أقول والحق أن منشأ الحاجة ...» ومن هنا قال المتألّه السبزواري في غرر الفرائد:

ليس الحدوث علّة من رأسه　　شرطاً ولا شطراً ولا بنفسه

كون وجود الشيء تعلّقيّاً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه، وقولهم إنّ إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحاً إلّا أنّ الوجود متقدم على الماهية تقدّم الفعل على القوة والصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلاً، والوجود أيضاً كما مرّ عين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علّة الشيء وهي الإمكان فرضاً بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه، والذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمّل العقل، ونحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علّة لحاجته إلى المؤثر لما مرّ إنّ أمكانها قبل وجودها اي اتصافها بالوجود لأنّ هذا الاتصاف أيضاً في الذهن وإن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق، *وأمّا أنّ الحدوث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض فلأنّ كل حادث كما ذكروه يسبقه إمكان الوجود، وهذا الإمكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت شدّة وضعفاً قرباً وبعداً، والقريب استعداد والبعيد قوة. فلا يخلو إمّا أن يكون جوهراً أو عرضاً

وقال في شرحه: «ثمّ بيّنّا أنّ الحدوث ليس مناط الحاجة مطلقاً، فقلنا ليس الحدوث علّة للحاجة من رأسه أصلاً، ويوضحه قولنا شرطاً بأن يكون علّة الحاجة هو الإمكان بشرط الحدوث، ولا شطراً بأن تكون هي هو مع الحدوث، ولا بنفسه بأن تكون هي مع الحدوث فقط، وهذه أقوال ثلاثة للمتكلمين ـ إلى أن قال: إنّ الحدوث كيفيّة الوجود لأنّه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخّر عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علتها، فلو كان علّة للحاجة مستقلةً أو جزءاً أو شرطاً لتقدّم على نفسه بمراتب» (شرح المنظومة بتحقيقنا وتعليقنا عليه، ج٢، ص٢٦٨).

* قوله: «وأمّا أنّ الحدوث منشأ الحاجة ...» قد تقدّم آنفاً في تعليقة على صدر هذا الفصل أنّ المبدعات وهي الصوادر القديمة الأول فيها الإمكان لا الحدوث، فقوله: «وأمّا أنّ الحدوث منشأ الحاجة ...» جار في الحدوث الزماني فقط لا في تلك الصور المبدعة.

ولا يجوز أن يكون جوهراً يقوم بنفسه وإلّا لما اتّصف به شيء، ولم يكن اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته أولى من غيره فلا بدّ لإمكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة أو عرضاً في موضوع. وعلى أيّ الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده لكن لا يجوز أن يكون ما يقوم به إمكان الحادث أمراً لا تعلق له بالحادث فإنّه ليس كونه إمكاناً لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكاناً لغيره؛ فحامل قوة الحادث وإمكانه لا بدّ وأن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه فإمكان الحادث وإن كان في ذاته أمراً وجودياً لكنه من حيث إنّه عدم للحادث وقوة عليه لا بدّ وأن لا يجامع وجوده وفعليته، ولذا عدّ بعض القدماء العدم من جملة الأسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة: العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة، والتحقيق أنّه ليس من العلل الذاتية بل علّة بالعرض وإلّا لم يبطل عند حصول المعلوم بل المادة الحاملة له هي من الأسباب الذاتية.

وأيضاً تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني وهذا التقدم بعينه يرجع إلى تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم تقدم بالعرض لا بالذات، ولعل مبنى قولهم بأنّ العدم من الأسباب الذاتية لوجود الزماني أنّ موضوع الحدوث بالحقيقة هو أجزاء الحركة والزمان وهما من الأمور الضعيفة الوجود الذي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها؛ فعلى هذا صحّ أنّ العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه.

* فصل (٥)
في ذكر التقدّم والتأخّر وأقسامها

إنّ من أحوال الموجود بما هو موجود التقدّم والتأخّر، ** وممّا يذكر ها هنا

---

* قوله: «فصل في ذكر التقدّم والتأخّر وأقسامها...» إعلم أنّ الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من إلٰهيات الشفاء في المتقدم والمتأخر وفي الحدوث (ط ١ من الرحلي، ص ٤٦٤؛ والطبع الآخر بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه، ص ١٦٧). وللمصنّف ـ قدّس سرّه ـ تعليقات سامية عليه، منها ما أفاد بقوله القويم في المقام (ط ١ من الرحلي، ص ١٥٥): «إعلم أنّ كثيراً من الناس تشوّشت عليهم الاعتبارات فربّما لم يجدوا الفرق بين التقدم بالطبع والتقدم الرتبي الطبيعي إذا اجتمعا ولم يعلموا أنّ التقدم الرتبي الطبيعي غير التقدم بالطبع ولهذا يختلف الحال في الرتبي فيصير المتقدم متأخراً وبالعكس إذا جعل المبدأ في السلسلة الطبيعية طرفاً آخر بخلاف التقدم الطبيعي؛ وكذا قد يقع الخلط منهم بين المتقدم بالطبع الذي لا يجامع المتأخر في الوجود وبين المتقدم في الزمان إذا اجتمعا في شيء واحد كالنطفة بالقياس إلى الحيوان المتكوّن منها فإنّها متقدمة عليه بالزمان وهو ظاهر، وبالطبع لأنّها من جملة أسبابه، بل لها ثلاثة أقسام من التقدم عليه: هذان التقدمان والذي بالرتبة ترتّباً طبيعياً. فالأوّل من حيث عدم اجتماعها معه، والثاني من حيث كونها سبباً له غير تام، والثالث من جهة كونها واقعة في ترتيب وقع بين درجات استكمالاته بحسب القرب ممّا فرض مبدأ سواء كان مبدأً في الترتيب هو بعينه مبدأً في الطبيعة أم لا».

** قوله: «وممّا يذكر ها هنا أن من التقدم ما يكون بالمرتبة...» لنا وجيزة فريدة بالفارسيّة في أقسام التقدّم والتأخّر جعلناها النكتة الرابعة عشرة من كتابنا «ألف نكتة ونكتة» يناسب نقلها في المقام وهي ما يلي:

«نكته: در كتب عقليه از سبق و لحوق تعبير به تقدّم و تأخّر و قبل و بعد نيز مى‌شود. ارسطو در مابعد الطبيعه (ص ٥٦٧، ج ٢، تفسير ابن رشد بر آن)، و فارابى در فص ٦٨ فصوص الحكم تعبير به قبل و بعد كرده‌اند. و اين تعبير در مؤلفات پيشين بيشتر رائج است.

شيخ رئيس در اوّل مقالهٔ چهارم إلٰهيات شفاء (ص ١١٠ رحلى) و مولىٰ صدراء در اسفار (ج ١ رحلى، ص ٢٦٤) به تقدّم و تأخّر عنوان كرده‌اند.

حاجي در منظومه (ص ۸۰، ط ۱) سبق و لحوق گفته است، و شیخ در دانشنامه علائی (ج ۲، ص ۵۰) به فارسی تعبیر به پیشی و سپسی کرده است.

انواع تقدّم در کتب اوائل به پنج قسم گفته آمد: تقدّم بالزمان، تقدّم بالذات کـه از آن تـقدّم بالسبب و تقدّم بالعلّية نیز تعبیر می‌شود، تقدّم بالطبع، تقدّم بالوضع که از آن تعبیر به تقدّم بالرتبه و بالمرتبه و بالترتیب نیز می‌شود، و تقدّم بالشرف که از آن تقدّم بالفضل نیز تعبیر می‌کنند، چنانکه سهیلی در الروض الأُنف تعبیر کرده است (ط مصر، ج ۲، ص ۳۰۹).

بعضی از عبارتهای کتب حکمی بظاهر مشعر بر انحصار اقسام سبق به پنج قسم است، ولی در حقیقت این تعبیر به صورت حصر استقرائی است نه برهانی دائر بین نفی و اثبات، هرچند قدما در مقام احصاء بیش از پنج قسم نگفته‌اند.

علّامهٔ حلّی در شرح تجرید پس از بیان اقسام پنجگانهٔ تقدّم گوید: «ثمّ المتكلّمون زادوا قسماً آخر للتقدّم وسمّوه التقدّم الذاتي وتمثّلوا فيه بتقدّم الأمس على اليوم فإنّه ليس تقدّماً بالعلّية ولا بالطبع ولا بالزمان وإلّا لاحتاج الزمان إلى زمان آخر وتسلسل، وظاهر أنّه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الأقسام».

صاحب گوهر مراد گفته است: «تعیین ملاک برای تقدّم ذاتی که مصطلح متکلمین است مشکل است».

حاجی در شرح منظومه اقسام سبق را هشت قسم آورده است: پنج قسم مـذکور و سبق بالماهيّه که آن را سبق بالتجوهر نیز گویند، و سبق بالحقيقه، و سبق بالدهر و السرمد. و گفته است که سبق بالحقيقه را صدر المتألهين بر اقسام سبق افزوده است، و سبق دهری و سرمدی را میرداماد.

سبق بالتجوهر یا بالجوهر که سبق بالماهیه است تقدّم علل قوام یعنی اجزای ماهیت نوعیه که جنس و فصل است بر خود ماهیت نوعیه است، و مقابل آن لحوق و تأخر ماهیت از اجزایش است، و از این قسم سبق است سبق ماهیت بر لوازمش.

سبق دهری و سرمدی تقدّم علّت بر معلولش است ولی نه بلحاظ ایجاب علّت، وجود معلول را، بلکه بلحاظ سبق مرتبهٔ تحقق علت بر مرتبهٔ تحقق معلول و تأخر و انفکاک این از مرتبهٔ آنست مثل سبق نشأهٔ مجرد عقلی بر نشأهٔ مادّی.

أنّ من التقدم ما يكون بالمرتبة، ومنه بالطبع، ومنه بالشرف، ومنه بالزمان، ومنه بالذات والعلّية، وها هنا قسمان آخران سنذكرهما.

* أمّا الذي بالمرتبة فكلّما كان أقرب من المبدأ الموجود أو المفروض فهو

اما سبق بالحقيقه در مقابل مجاز و عرض است كه تعبير به تقدّم و تأخّر بالحقيقه والمجاز، وبالحقيقه و العرض مى‌كنند كه مقدّم و مؤخّر هردو در اتّصال به وصف مشترک‌اند جز اين‌كه يكى بالذات و بالحقيقه است و ديگرى بالمجاز و بالعرض چون تقدم وجود بر ماهيت بنابر مذهب حق. اين اقسام سبق در كتب حكميّه و كلاميّه محرّر است. و بدان كه در اصطلاح اهل عرفان كه قائل به وحدت شخصيهٔ وجودند و وجود را واحد شخصى مى‌دانند، سبق ديگر است كه آن را تقدّم بالحق گويند، چنان‌كه تقدّم بالحقيقه در مقابل مجاز بود. اين سبق بالحق در مقابل باطل است ﴿ذلك بأنّ الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾ (سورهٔ حج، آيهٔ ٦٣).

در سبق بالحقيقه مطلق ثبوت و كون براى متأخر مثلاً ماهيت فرض مى‌شد. ولى در سبق بالحق مقابل آن ﴿ألا كلّ شيء ما خلا الله باطلٌ﴾ است.

متأله سبزوارى در منظومه متعرض اين قسم سبق يعنى سبق بالحق نشده است، ولى صدر المتألهين در اسفار عنوان كرده است (ط ١، ج ١، ص ٢٦٥). و فرموده است:

«التقدّم بالحق والتأخّر به: وهذا ضرب غامض من أقسام التقدّم والتأخّر لا يعرفه إلّا العارفون الراسخون ـ إلى قوله: وملاك التقدّم في هذا القسم هو الشأن الإلهي».

* قوله: «أمّا الذي بالمرتبة فكلّما كان أقرب ...» قال المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في تعليقته على الفصل المذكور آنفاً من إلهيات الشفاء (ط ١ من الرحلي، ص ١٥٥): «المشهور من أقسام التقدّم بين الجمهور هو هذان القسمان أعني ما في المكان وما في الزمان، وذلك لكونهما في المرتبات المكشوفة عند الحسّ ... ثمّ نقل اسم التقدّم من ذلك أي مما له ترتيب مكاني أو زماني إلى ما له ترتيب ولو في العقل لا في العين، فكلّ ما هو أقرب إلى مبدإ محدود معيّن في الخارج أو في الوهم فهو أقدم مما هو أبعد منه، وذلك الترتيب أعمّ من أن يكون طبيعياً أو وضعياً أو اتفاقياً. فالأوّل كما بين الأجناس والأنواع المترتبة من جنس الأجناس إلى الشخص، أو من الشخص إلى جنس الأجناس إذا جعل الشخص مبدأً فيختلف الحال في التقدّم والتأخّر بحسب وضع كل من الحدّين مبدأً فجعل أحد الحدّين أو غيره مبدأً وإن كان بالوضع، لكن مراتب القرب والبعد بالقياس ليس بوضع واضع بل بمقتضى الطبع، والترتيب الواقع في

مقدّم كما يقال إنّ بغداد قبل كوفة ، وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وإن لم يكن تقدمه بالطبع ، ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الأحياز والأمكنة ؛ فالأوّل كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان ، والثاني كتقدم الذي يلي الإمام على الذي يليه إذا كان المحراب مبدأ ، ويصح في التقدم بالرتبة أن ينقلب المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً ، مثال ذلك إن جعلت الانسان أوّلاً ، فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم ، وعلى هذا يكون الانسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر ، وكذا في المثال الأوّل يتقدم المأموم على الإمام بالنسبة إلى الأخذ من الباب إلى المحراب ، والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالأجناس المترتبة ؛ فإنّك إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت في الآخر إلى العلّة الأعلى ، وإذا أخذت في النزول وجدت الأعلى أوّل ، وهكذا حكم التعاكس في جنس الأجناس ونوع الأنواع وغير ذلك ، وعلى هذه السلاسل يبتني برهان النهاية عند القوم إذا اجتمعت آحادها .

وأمّا الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الإثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر ولا يرتفع هو برفع المتأخر ، والاعتبار في هذا التقدم هو ما في إمكان الوجود لا في وجوبه .

وأمّا الذي بالعلّية وهو أن يكون وجود المتقدم علّة لوجود المتأخر فكما إنّه يتقدّم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنّه سبب للمتأخر .

وأمّا الذي بالشرف والفضل ، فكما يقال إنّ محمداً صلى الله عليه وآله مقدّم على سائر الأنبياء عليهم السلام .

درجات كمالیّة لشخص واحد كالجنينيّة والصباء والشباب والكهولة والشيخوخة والهرم ترتّب طبيعي أيضاً كما بين أجناسه وفصوله لكن ذلك بحسب الماهية وهذا بحسب الشخصية ... » .

وأمّا الذي بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المقدّم من الزمان متقدماً على جزئه اللّاحق بالطبع، فإنّ التقدم الزماني يقتضي أن لا يجامع المتقدم المتأخر بخلاف ما في الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر، ومَن ذهب إلى أنّ أثر الجاعل نفس ماهية الأمر المجعول لا وجوده، وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسماً آخر من التقدم هو التقدم بالماهية. وكذا مَن جعل ماهية الممكن مقدماً على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية.

وأمّا التقدّمان اللّذان أشرنا إليهما فأحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فإنّ الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية والتحقق والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني، وكذا الحال بين كل شيئين اتّصفا بشيء كالحركة أو الوضع أو الكم وكان أحدهما متصفاً به بالذات والآخر بالعرض فلأحدهما تقدّم على الآخر، وهذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لأنّ المتأخر بالشرف والفضل لا بدّ وأن يوجد فيه شيء من ذلك الفضل، وغير ما بالطبع والعلّية أيضاً لأنّ المتأخر في كلٍّ منهما يتّصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر، وظاهر أنّه غير ما بالزمان وما بالرتبة.

فإن قلت: لا بدّ أن يكون ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من أقسامها موجوداً في كل واحد من المتقدم والمتأخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته.

قلت: مطلق الثبوت والكون سواءً كان بالحقيقة أو بالمجاز.

* وثانيهما هو التقدم بالحق والتأخر به، وهذا ضرب غامض من أقسام

---

* قوله: «وثانيهما هو التقدّم بالحق والتأخّر به» هذا التقدم والتأخر في قبال الباطل وإنّما يعرفه العارف الراسخ بالتوحيد الصمدي: ففي الأصل الثالث عشر من الفصل الأوّل من باب كشف السرّ الكلّي من مصباح الأنس (ط ١، ص ١٩٥): «إنّ العامّة يرون التوحيد وهو ستّة وثلاثون مقاماً كلّياً

التقدم والتأخر لا يعرفه إلّا العارفون الراسخون فإنّ للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهيّة كما إنّ له شؤوناً ذاتية أيضاً لا ينثلم بها أحديّته الخاصّة ، وبالجملة وجود كل علّة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرّفوا العلّة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلّية ، وأمّا تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية إذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعلية ولا مفعولية بل حكمها حكم شيء واحد له شؤون وأطوار وله تطور من طور إلى طور ، وملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الإلهي وإذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بإزائه من التأخر ، وعرفت المعية التي بإزائها بحسب المفهوم .

فصل (٦)
في كيفيّة الإشتراك بين هذه الأقسام

* قد وقع للناس اختلاف في أنّ إطلاق التقدّم على هذه الأقسام أيكون

نطق به القرآن في مواضع فيها ذكر لا إله إلّا الله ، وأمّا الخاصّة فيرون الوحدة وليس فيها كثرة الموحِّد والموحَّد والتوحيد إلّا عقلاً ، وأمّا خاصّة الخاصّة فيرون الوحدة في الكثرة ولا غيريّة بينهما ، وخلاصة خاصّة الخاصّة يرون الكثرة في الوحدة ، وصفاء خلاصة خاصّة الخاصّة يجمعون بين الشهودين وهم في هذا الشهود الجمعي على طبقات : فكامل له الجمع ، وأكمل منه شهوداً آن يرى الكثرة في الوحدة عينها ويرى الوحدة في الكثرة عينها شهوداً جمعياً أحدياً ، ويشهدون أنّ العين الأحدية جامعة بين الشهودين في الشاهد والمشهود ، وأكمل وأعلى أن يشهد العين الجامعة مطلقة عن الوحدة والكثرة والجمع بينهما وهؤلاء هم صفوة خلاصة خاصّة الخاصّة ، جعلنا الله وإيّاك منهم إنّه عليم خبير» .

وراجع في ذلك المرصد الأسني أيضاً الفصّ الشيثي من فصوص الحكم وشرح القيصري عليه (ط ١ ، ص ١٢٠) ، وشرح الجندي عليه أيضاً (ط ١ ، ص ٢٦٠) .

* قوله : «قد وقع للناس اختلاف ...» قد أفاد نظير ما في هذا الفصل في تعليقة على الفصل

بمجرد اللفظ أو بحسب المعنى، وهل بالتواطؤ أم بالتشكيك، وأكثر المتأخرين أخذوا أنّها واقعة على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك؛

فقال بعضهم إنّ ذلك المعنى هو أنّ المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر إلّا وهو ثابت للمتقدم، وهذا غير سديد فإنّ المتقدم بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك أنّ تقدمه بالزمان ثمّ الذي للمتأخر من الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجوداً له كما إنّ ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلاً بل كلّ جزء من أجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره، ثمّ قوله كلّياً على الإطلاق ولا يوجد شيء للمتأخر إلّا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالإمكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتأخرة عن المبدع الأوّل * فكان ينبغي أن يقيّد بما فيه التقدم، وهو مع ذلك منقوض بما مرّ من حال أجزاء الزمان وغيره.

وقال بعض آخر إنّ جميع أصناف السبق اشتركت في أنّه يوجد للمتقدم الأمر الذي به المتقدم أولى من المتأخر، وهذا ليس بصحيح فإنّ المتقدم بالزمان

الأوّل من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء حيث قال: «قد وقع للناس اختلاف في أن إطلاق التقدم على الأقسام المذكورة أيكون بمجرد اللفظ أو بحسب المعنى...» (ط ١، ص ١٥٤).

* قوله: «فكان ينبغي أن يقيّد بما فيه التقدّم...» عبارته في التعليقة على الشفاء هكذا: «ثمّ إن قوله ـ يعني قول الشيخ ـ على الإطلاق ويكون لا شيء للمتأخر إلّا وقد وجد للمتقدم ليس بسديد فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتأخر وجودها عن الأوّل تعالى. فكان ينبغي أن يقيّد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم وكأنّه المراد وإن لم يصرّح في اللفظ. وقال بعض العلماء: إن جميع أصناف التقدم اشتركت في أنّه يوجد للمتقدم الأمر الذي فيه التقدم أولى من المتأخر» (التعليقات على الشفاء، ط ١، ص ١٥٤).

* ليس شيء فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني ، أمّا بالنسبة إلى زمان ما فليس أحدهما أولى منه إلى الآخر . وأمّا الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجوداً لكليهما حتى يقع الأولوية ، ولا يمكن أن يقال إنّ هذه الأولوية بحسب التقدم فإنّ المطلوب تحصيل معنى التقدم ، ثمّ إذا فرض إثنان متقدم ومتأخر بالزمان لم يجز أن يحكم بأنّ السابقية بأحدهما أولى فإنّ الأوّل بالنسبة إلى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة إليه متأخر من جميع الوجوه **وليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم والآخر متأخر إذ في هذا النظر ليس المتقدم إلّا أحدهما ، وأمّا إذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى ثالث ففي ذلك النظر وإن كان أحدهما أولى بالتقدّم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا أنّ أحدهما متقدم والآخر متأخر على أنّ في كل من التفسيرين قد أخذ مطلق التقدّم الذي قد خفي معناه المشترك بين أقسامه في تعريف معناه .

وذهب بعض الناس إلى أنّ وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظي .

والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء ***أنّه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ، ومع ذلك لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراك النقلي أو التجوز وعلى بعض آخر بالمعني الواحد فإنّه ذكر فيه إنّ المشهور عند الجمهور هو المتقدم والمتأخر في المكان والزمان ، ثمّ نقل اسم القبل من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدأ محدود ، وقد يكون هذا التقدم الرتبي في أمور بالطبع وقد يكون في أمور

---

* قوله : «ليس شيء فيه أولى ...» أي فإنّ المتقدم بالزمان ليس فيه من باب الزمان أمر أولى به من المتأخر .

** قوله : «وليس معهما ثالث ...» أي ليس معهما ثالث في هذا النظر حتى يقال أحدهما أولى بالتقدم على ذلك الثالث من الثاني .

*** الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء ـ ص ٤٦٤ ـ .

لا بالطبع *بل إمّا بصناعة وإمّا ببخت واتفاق كيف كان، ثمّ نقل إلى أشياء آخر فجعل الفائق والفاضل والسابق أيضاً ولو في غير الفضل متقدماً فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر وأمّا الآخر فليس له إلّا ما لذلك الأوّل فإنّه جعل مقدماً، ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبل فإنّ الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وإنّما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس، ثمّ نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود مثل الواحد فإنّه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة أن يكون الواحد موجوداً **وليس في هذا أنّ الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لا يفيد بل إنّما يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه، *** ثمّ نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى فإنّه إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجوده من نفسه أو من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الأوّل فله من الأوّل وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإنّ الأوّل يكون متقدماً بالوجوب على هذا الثاني، كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح.

وقال صاحب الإشراق في المطارحات: **** الحق أنّه يقع على البعض

---

* قوله: «بل إمّا بصناعة» أي إمّا بوضع، فتبصّر.

** قوله: «وليس في هذا أنّ الواحد يفيد الوجود للكثرة ...» ضمير «يفيد» راجع إلى الواحد، أي وليس في هذا أن يفيد الواحد الوجود للكثرة أو لا يفيد بل إنّما يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه وليس كلّ ما احتاج إليه شيء يوجد عند وجوده دائماً.

*** قوله: «ثمّ نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى ...» الفرق بين هذا المعنى من المتقدم والمعنى الذي مرّ ذكره أن ما به التقدم وملاكه في أحدهما نفس الوجود وفي الآخر كيفيته وتأكّده أعني وجوب الوجود.

**** قوله: «الحق أنّه يقع على البعض ...» يعني الحق أنّ التقدم يقع على البعض بمعنى واحد الخ.

بمعنى واحد وبالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوز . أمّا الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فإنّ العلّة سواءٌ كانت تامة أو ناقصة يجب أن يتقدم ذاتها ووجودها على المعلول فلفظ التقدم يقع عليهما بمعنى واحد ، وأمّا التقدم بالزمان فهو وإن كان من حيث العرف أشهر إلّا أنّ التقدم والتأخر اللذين بين الشخصين أنّما هما بالقصد الأوّل بين زمانيهما . قال : ونحن في هذا الكتاب خاصّة قد بيّنّا أنّ تقدم الزمان على الزمان أنّما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فأمّا بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع وأمّا بين الشخصين فمجازي ، وأمّا الرتبي الوضعي وإن كان ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضاً وللزمان مدخل فيه فإنّ همدان قبل بغداد لا بذاتها ولا باعتبار الحيّزية والمكان بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنّه يصل أوّلاً إلى همدان أي زمان وصوله إليه قبل زمان وصوله إلى بغداد ، * ثمّ الرتبي الطبيعي يوجد فيه أحد طرفي السلسلة مقدماً لا في ذاته بل بأخذ الآخذ فإذا ابتدأ من الأدنى يصير الأعلى متأخراً وظاهر أنّ هذا الابتداء ليس مكانياً بل أنّما هو بحسب شروع زمانيّ فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ أدنى من مبدأ زماني في هذا التقدم فحاصله يرجع أيضاً إلى الزمان وحاصل ما بالزمان رجع أيضاً إلى الطبع كما مرّ ، وأمّا بالشرف فهو إمّا فيه تجوز أو اشتراك أمّا التجوز فباعتبار أنّ صاحب الفضيلة ربّما يقدم في المجالس أو في الشروع في الأمور ويرجع حاصله إمّا إلى المكان أو إلى الزمان ، والمكان أيضاً يرجع إلى الزمان **ويرجع في الأخير إلى ما علمت وإن لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف

كما سيصرّح به بعد سطرين بقوله : «فلفظ التقدم يقع عليهما بمعنى واحد» .

* قوله : «ثمّ الرتبي الطبيعي يوجد ... » كجنس الأجناس على ما دونه .

** قوله : «ويرجع في الأخير إلى ما علمت» أي يرجع في الأخير إلى الطبيعي .

وعلى غيره باشتراك الإسم، وأخطأ مَن قال إنّ لفظ التقدم على الأقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق. وإذا تبيّن لك ما ذكرناه تعلم أن لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلّية سواءٌ كان بالطبع أو بالذات انتهى.

أقول فيما ذكره مواضع أنظار: الأوّل أنّ حكمه بأنّ التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان ليس إلّا بالطبع غير صحيح لما علمت *أنّ مقتضى هذا التقدم أن لا يجامع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنّه لا يقتضي عدم الاجتماع فصحّ جعله بذلك الاعتبار قسماً آخر إذ هما متغايران غاية الأمر أن يجتمع في بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدّة فإنّها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان، وحيث إنّها يحتاج إليها المعلول متقدم عليه بالطبع. **على أنّ لأحد أن يناقش في أنّ للزمان السابق تقدماً بالطبع على اللّاحق وإن كان ترتّبه بالطبع وبين المعنيين فرق.

الثاني أنّ قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه لأنّ الزمان بنفسه من الأمور المتجددة بذاتها لا بسبب أمر عارض له وغيره يحتاج إلى زمان في ذلك التقدم كما أنّ الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر والماهية به موجودة، ولهذا نظائر وأمثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة في العدد والأبيضية في البياض.

---

* قوله: «أن مقتضى هذا التقدّم...» أي التقدّم لأجزاء الزمان. وقوله: «فصحّ جعله» أي فصحّ جعل هذا التقدم لأجزاء الزمان.

** قوله: «على أن لأحد أن يناقش...» لوضوح عدم احتياج اللّاحق إلى السابق احتياج الإثنين إلى الواحد. وقوله: «وإن كان ترتّبه بالطبع...» أي وإن كان ترتّبه بالذات لا يعرض أمر آخر يصير واسطة في ذلك. وقوله: «لأنّ الزمان بنفسه من الأمور المتجدّدة بذاتها» أي الزمان بنفسه زماني.

الثالث أنّ حكمه بأنّ معنى التقدّم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلّية واحد غير سديد وإن وجد بينهما جهة وحدة كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض إذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتأخر في كل واحد من الأقسام مختلف ؛ ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فإنّ الواحد من حيث إنّه يمكن وجوده بدون الكثير والكثير لا يمكن وجوده إلّا وقد صار الواحد موجوداً أوّلاً مقدم على الكثير فأصل الوجود مطلقاً هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير والجزء والكل مثلاً حيث إنّ كثيراً ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير ولا يوجد الكثير إلّا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل . لست أقول من حيث وصف الجزئية والكلّية فإنّهما متفقان في نيل الوجود *من جهة الإضافة . ولذلك قال الشيخ وقد حدّ بأنّه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود وأمّا في التقدّم بالعلّية فهو الوجود باعتبار وجوبه وفعليته لا باعتبار أصله فإنّ العلّة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في الوجوب فإنّ أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب إلّا حيث يكون الأوّل قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الأوّل **وفي الأوّل التفاوت كان في الوجود فيكون نحواً آخر من التقدّم إلّا أنّه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد يسمّى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواءٌ كان في أصله أو في تأكّده . ومَنْ زعم الجاعلية والمجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدّم وهو ما بالماهية وملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود ؛ فماهية

---

* قوله : «من جهة الإضافة ...» أي فإنّهما متفقان في نيل الوجود من جهة الإضافة وحينها لأنّها بعد وجود الطرفين بعدية ذاتية .

** قوله : «وفي الأوّل التفاوت كان في الوجود» المراد من الأوّل التقدم بالطبع . أي في التقدم بالطبع التفاوت كان في الوجود . وقوله : «إلّا أنّه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد ...» المراد من البعد التقدم الذي يذكر بعد هذا وهو ما بالتجوهر .

الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجعول وما تجـوهرت هـذه إلّا وتـلك متجوهرة فله أن يجمع الثلاثـة *مع اختلاف في معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود بوجه أشمل وأعم من أصل الوجود ومن عارضه ومعروضه، والحاصل أنّ ملاك التقدم أي الأمر الذي فيه التفاوت بينهما إذا اختلف كان أنحاء التقدم بسببه مختلفة لأنّ التقدم والتأخر من الأمور النسبية الانتزاعية واخـتلافها تابع لاختلاف ما أسندت إليه.

الرابع أنّ إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراك غير صـحيح لـما علمت أنّ ملاك التقدم بسبب أمر فـيه تـفاوت، ومـناط تخـالف أقسـام التـقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت **وهما موجودان في هذا القسم لأنّ ما بـه الفـضل ها هنا أمر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرئاسة والرذيلة والخير والشرّ ونظائرها مما يقبل الزيادة والنقصان فالأشد بياضاً له تقدم على الأضـعف بياضاً في كونه أبيض، والأكثر رذيلة له تقدم على الأقل رذيلة في بـاب الرذيـلة وملاك هذا التقدم والتأخـر شيء غـير الوجـود والوجـوب والزمـان والمكـان والترتيب فعدّهما قسماً آخر من التقدم والتأخر في غاية الاستحسان.

فصل (٧)

في دعوى أن إطلاق التقدّم على أقسامه بالتشكيك والتفاوت

واَعلم أنّ إثبات مطلق التشـكيك في معنى التـقدم والتأخـر بـالقياس إلى

---

* قوله: «مع اختلاف في معنى واحد» أي فله أن يجمع الثلاثة مع اختلاف واقع لها في مـعنى واحد الخ. وقوله: «أعم من أصل الوجود ومن عارضه ...» وعارضه هو الوجوب.

** قوله: «وهما موجودان في هذا القسم ...» يعني بهذا القسم التقدم بالشرف.

أقسامها مطلقاً أمر ضروري معلوم ، وأمّا أنّ ذلك يوجد في كل قسم *بالقياس إلى كل قسم سواه فلا يخلو إثباته من صعوبة ، ولهذا لم يتعرّضوا له ، وليس أيضاً من المهمّات كثيراً ، والذي ذكروا هو أنّ التقدم بالعلّية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل أصناف التقدمات الأخرى ثمّ المتقدم بالزمان وبعده بالمكان .

وقال بهمنيار في التحصيل : جميع أصناف التقدّم خلا ما يختص بالطبع والعلّية ليس بتقدم حقيقي إذ التقدم بالزمان أمر في الوهم والفرض كما عرفته ، وأمّا التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتياً وذلك فيما يكون بالطبع أو بالذات انتهى ، وليس معنى هذا القول **أنّ هذا التقدم ليس قسماً مخالفاً لما بالطبع كما ظنّه صاحب المطارحات بل معناه أنّ الزمان أمر واحد في الخارج ليس له أجزاء إلّا بحسب القسمة الوهمية ، وما لا ينقسم لا يكون لأجزائه تقدم وتأخر ؛ فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى أنّه ليس بموجود في الخارج لا أنّه ليس قسماً آخر من التقدم ، وهكذا الحال في كون تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فإنّه أيضاً غير متحقق إلّا في الوهم ، والحق أنّ التفاوت بين الأجزاء الزمانية للهويّة المتجددة المنقضية أمر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى إنّ ما في الخارج بحيث للعقل أن يحكم بالتقدم والتأخر بين أجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في سائر الاتصافات التي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الأربعة وفوقية السماء ، وهذا لا ينافي أيضاً كون الأجزاء متشابهة الحقيقة لأنّ ما به التشابه والتماثل فيها عين ما به التفاوت والتباين كما في أصل الوجود .

---

* قوله : «بالقياس إلى كل قسم سواه» سواه صفة قسم ، أي بالقياس إلى كل قسم غيره .

** قوله : «أن هذا التقدم ليس ... » أي أن هذا التقدم الزماني . وقوله : «بل معناه أنّ الزمان أمر واحد ... » أي بل معناه أنّ المتقدم ليس بنحو الامتياز موجوداً في الخارج .

وبهذا يندفع ما قيل إنّ التقدم والتأخر متضايفان، والمتضايفان يجب أن يحصلا معاً في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان.

وذلك لأنّا نقول: هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه والمتأخر معاً في هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيته عين الافتراق وتقدّمه عين الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته.

فصل (٨)

في أقسام المعيّة

وأعلم أنّ أقسام المعية بإزاء أقسام التقدم والتأخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لأنّ تقابل المعية هٰهنا ليس تقابل التضايف حتى يلزم أن يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم والقنية إذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتأخر زمانيين لا بدّ أن يكونا معاً في زمان، ولا كلُّ ما لا يوجد بينهما تقدم وتأخر بالطبع لا بدّ وأن يكونا معاً في الطبع فإنّ المفارقات بالكلّية لا يوجد بينهما تقدم وتأخر بالزمان ولا معية أيضاً بينهما بحسب الزمان، وكذا نسبة المفارق بالكلّية إلى زيد مثلاً ليست بتقدم زماني وتأخر، ولا أيضاً بالمعية في الزمان فاللذان هما معاً في الزمان يجب أن يكونا زمانيين كما أنّ الذين هما في الوضع والمكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم والتأخر الزمانيين، ولا أيضاً بالمعية الزمانية. وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بدّ وأن يكونا معلولي علّة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات إلى علّة واحدة ولا من جهة استناد أحدهما بالذات إلى الآخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تأخر، *واللذان هما

---

* قوله: «واللذان هما معان بالطبع قد يكونان متضائفين...» وذلك كما في الهيئة المجسمة أنّ

معان بالطبع قد يكونان متضائفين، والمتضائفان من حيث تضائفهما لا بدّ وأن يستندا أيضاً إلى علّة واحدة كما حقق في موضعه؛ فالمعان بالطبع إمّا أن يكونا *صادرين عن علّة واحدة أو هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما، وهما قد يكونان متلازمين في تكافؤ الوجود كالأخوين وقد يكونون غير ذلك كالأنواع تحت جنس واحد لأنّهما معاً في الطبع إذ لا تقدم ولا تأخر في طباعهما، وقد يكونان معاً في الرتبة أيضاً إذا اشتركا في التأخر بالطبع عن الجنس وقد لا يكون، ويصح أن يكون شيئان هما معاً في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن أن يكونا معاً في المكان من جميع الوجوه بل من الأجسام ما يكون معاً من وجه واحد كشخصين إذا كانا معاً في تساوي نسبتهما إلى مَن يأتي من خلف أو قدام فبالضرورة اختلف حالها بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين واليسار، ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين إلّا مع تقدم أحدهما على الآخر بالزمان. وربّما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكلّيات من البسائط فلا يتصور المعية فيها.

واعلم أنّ العلّة يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضائفان وليست هذه المعية بضائرة للتقدم والتأخر **بين ذاتيهما، وليسا إذا كانا من حيث هما

الحاوي والمحوي معان لا تقدم لأحدهما على الآخر وإلّا يلزم إمكان الخلاء كما تقرر في محلّه. وهما مع ذلك متضائفان أيضاً.

* قوله: «صادرين عن علّة واحدة ...» أي إمّا أن يكونا صادرين عن علة واحدة بالذات كالهيولى والصورة، أو بالعرض كالماهية الموجودة ووجودها. وقوله: «قد يكونان معاً في الرتبة أيضاً ...» كالحاس والمتحرك بالإرادة. وقوله: «وقد لا يكون» كالنامي والحسّاس. وقوله: «بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين واليسار ...» وذلك لأن يمين أحدهما أقرب مثلاً.

** قوله: «بين ذاتيهما» أي ليست هذه المعيّة بضائرة للتقدم والتأخر بين ذاتيهما بالاستقلال والاستناد. وقوله: «يتقدم العلّة بهذا التقدم» أي بالتقدم الذاتي. وقوله: «لأن شرط كون العلّة علّة إن كان ذاتها» أي إن كان ذلك الشرط ذاتها. وقوله: «فإذا تحقق ذلك الأمر» أي ذلك الأمر الزائد.

متضائفان موجودان معاً يجب أن يكون وجوب ذاتيهما معاً إذ الإضافة لازمة للعلّة والمعلول من حيث هما علّة ومعلول ويتقدم العلّة بهذا التقدم.

واعلم أنّ علّة الشيء لا يصح أن توجد إلّا ويوجد معه المعلول، لست أقول من جهة كونهما متضائفين بل لا بدّ أن يكون وجوداهما معاً، وذلك لأنّ شرط كون العلّة علّة إن كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علّة ويكون المعلول موجوداً وإن كان لها شرط زائد على ذاته فعلية ذاته بالإمكان والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب أن يصدر عنها معلول فيكون تلك مع اقتران شيء آخر علّة فالعلّة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات والأمر الزائد سواءٌ كان إرادة أو شهوة أو مبائناً منتظراً فإذا تحقق ذلك الأمر وصار بحيث يصح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك وليسا معاً في حصول الهوية الوجودية لأنّ وجود المعلول متقوم بوجود العلة وليس وجود العلة متقوماً بوجود المعلول، ويجب مما ذكر أن يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول وإذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة وإثباتها سبب رفع المعلول وإثباته، ورفع المعلول وإثباته دليل على رفع العلة وإثباتها، والمعلول وجوده مع العلة وبالعلة وأمّا العلة فوجودها مع المعلول.

فصل (٩)

في تحقيق الحدوث الذاتي

هذا الحدوث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوماً بغيره بهويّته وذاته لا من جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقومه وجاعله كان لا شيئاً محضاً فهو لا محالة فاقر الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء

*مأخوذ في هويته، ولا يؤخذ هويته في ذلك الشيء لغناء ذلك الشيء عنه وفقره إليه فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية وإن كانا معاً في الزمان أو الدهر. وإن كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلق ولا تقدم ولا تأخر بين المعاني ـ والماهيات معراة عن الوجود ـ ولأنّها من حيث هي هي لا تستدعي ارتباطها بشيء آخر وإنّما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسيّة بسيطة، لا أنّها يثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية، والسلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة أعني من حيث أخذها كذلك سلباً بسيطاً، وكذا كل مفهوم مسلوب عنها إلّا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلّها صادقة إلّا سلب نفسها، والإثباتات كلّها كاذبة إلّا إثبات نفسها إذ الماهية من حيث هي هي ليست إلّا هي، وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين وذلك لما قيل إنّ نقيض وجود شيء في تلك المرتبة **سلب ذلك الوجود فيها أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى، ومع ذلك لا يلزم خلوّ الواقع عن

---

* قوله: «مأخوذ في هويّته ...» أي مأخوذ في تقرر ماهيته لأنّه ظلّه وأثره. وقوله: «وإن كان صفة للماهية» عطف على قوله صفة للوجود.

** قوله: «سلب ذلك الوجود فيها ...» أي سلب ذلك الوجود المفروض ثابتاً فيها، أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون القيد أي قيد الكائن للوجود المسلوب لا لسلبه حتى يفيد أنّ السلب في المرتبة وأنّه جزء أو عين للماهية فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد ثبوته في المرتبة وبين المعنين فرق كما لا يخفى، ومع تسليم ذلك الارتفاع لا يلزم خلوّ الواقع عن النقيضين. وقوله: «فإذن ما بالذات» تفريع لحدوث الماهية ومزيد بيان، وما بالذات هو السلب البسيط، وكذلك قوله: «ليست بالمعنى المذكور» يريد بالمعنى المذكور السلب البسيط.

النقيضين لأنّ الأمر الواقعي هو وجود الأشياء حيث بيّنّا إنّه الموجود وإنّه الحقيقة والمجعول والكائن لا الماهية إلّا بالقصد الثاني أي بالعرض فهي خالية عن كل شيء وعن نقيضه أيضاً فإذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن أيس بعد ليس إذ للماهية أن يكون ليست بالمعنى المذكور، ولها عن علتها أيست فالليس البسيط حالها في حد جوهرها والأيس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها إلى الغير؛ فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها، وسيأتي بيان أنّ هذه السابقية والمسبوقية ليست قسماً آخر من أقسام التقدم كما ظنّه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدم بالطبع.

وذكر العلّامة الدواني في توجيه قول الشيخ «كل معلول أيس بعد ليس» جواباً عما يرد عليه من أنّ المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوماً كما ليس له في نفسه أن يكون موجوداً ضرورة احتياجه في كلا الطرفين إلى العلة كلاماً بهذه العبارة وهو أنّ وجود المعلول لما كان متأخراً عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة إلّا العدم وإلّا لم يكن متأخراً عنها، ويرد عليه مثل ما مرّ فإنّ تخلف وجوده عن وجود العلة أنّما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم.

أقول: التوجيه المذكور فاسد لا لما أورده عليه بل لأنّ وجود المعلول لمّا كان ناشئاً عن وجود العلة وهي جهة فعليّته وتحصّله ومبدأ قوامه فكيف يصحّ القول بأنّه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة إلّا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول، بل الحق أنّ وجود العلة كمال وجود المعلول، وتأكّده وتمامه وجهة وجوبه وفعليته، نعم كل ما يتعلّق بالمعلول من النقيصة والقصور والإمكان لا يتحقق في العلة، وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله «له في

نفسه أن يكون ليس، وله عن علته أن يكون أيس» وقوله: كل ممكن زوج تركيبي، إذ علم أنّ جهة الوجود والفعلية أنّما جائت إليه من قبل العلة، وجهة العدم والإمكان له من ذاته، وهذه الجهة مسلوبة عن علته.

* ثمّ قال: فإن قلت: إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم وإلّا لزم الواسطة، وأيضاً لا معنى للعدم إلّا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت أنّه معدوم فيها.

قلت: نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده ** المتّصف بذلك السلب بكونه في تلك المرتبة أعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الأوّل تحقق الثاني لجواز أن لا يكون اتّصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور التي ليست بينها علاقة العلّية والمعلولية فإنّه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخراً عن وجود الآخر ولا متقدماً عليه.

*** أقول: إذا لم يكن الوجود ثابتاً للماهية في تلك المرتبة كان الوجود

* قوله: «ثمّ قال: فإن قلت ...» أي قال العلّامة الدواني. وقوله: «قلت نقيض وجوده ...» كلام الدواني جواب لقوله إن قلت. قال ياقوت (المتوفى ٦٢٦هـ.ق) في معجم البلدان (ط بيروت، ج ٢، ص ٤٨٠): دَوّان بفتح أوّله وتشديد ثانيه وآخره نون: ناحية من أرض فارس.

** قوله: «المتّصف بذلك السلب ...» وفي بعض النسخ المتّصف ذلك السلب، فإن كانت العبارة لفظ ذلك السلب كما هو أولى فهو أي اسم الإشارة فاعل لقوله المتّصف، وإن كانت مع الباء الجارة فالباء صلة للمتّصف، وفي قوله بكونه تعليليّة وسببيّة.

*** قوله: «أقول: إذا لم يكن الوجود ...» هذا كلام صدر المتألهين ـ قدّس سرّه ـ. واعلم أنّه فرق بين قولنا ليس للأمر الفلاني وجود أمر كذا من جهة عدم تحقّقه رأساً، وبين قولنا إنّ الأمر الفلاني له عدم وجود كذا كالبصر وأنّه عادم للبصر بحيث يكون موصوفاً بعدمه ومصداقاً لعنوان السلب المذكور. وبالجملة يكون فرق واضح بين صدق السلب على أمر لعدم وجوده وثبوته رأساً، وصدقه عليه لأن له وجوداً ناقصاً لزمته أعدام ونقائص وإمكانات ظلمات بعضها فوق بعض فجانبه الموت من

مسلوباً عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما مرّ لعدم استدعائه ثبوت الموضوع، ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة إيجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع، وكما أنّ عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلّها صادقة وإيجاباتها كلّها كاذبة فهكذا في الماهية إذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم يصدق السوالب البسيطة ويكذب الإيجابات كلّها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما، وأمّا الأشياء التي ليست بينها علاقة العلّية أو المعلولية *فكل منها لو أمكن يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا محالة، وهكذا حال الماهية بالقياس إلى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث إنّ لها أن تتصف به أخيراً فإن لم تتصف بالوجود أوّلاً واتصفت به أخيراً فلها ضرب من التقدم على وجوده.

**بقي الكلام في أنّ عدم حصول شيء في مرتبة شيء لا يكفي في كون ذلك الآخر متقدماً عليه إذا لم يكن للآخر ثبوت في تلك المرتبة، والماهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود.

كل مكان وما هو بيّت رأساً حتى لا يتألم من العذاب ولا يمسّه حرّ الجحيم. فمثل هذا يستحق لأن يتعذّب بالعذاب الحقيقي المخلوق الموعود على لسان الرسل والأنبياء في البرزخ والمعاد غيرما أثبتوه من النيرانات الداخلية، ومَن لم يصدّق بذلك العذاب الموعود قبالاً للثواب المرجوّ فليس من الله في شيء ومَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. فإن كذّبهم صريحاً فيدعو ثبوراً كثيراً وإنّ أوّل ما جاؤوا به فيه فقد أوّل ما لا يقبل التأويل بلا بيّنة ولا دليل.

* قوله: «فكل منها لو أمكن ...» أي فكل من تلك الأشياء التي ليست بينها علاقة العلّية والمعلولية لو أمكن أن يوجد بوجود الآخر كان له أي لكل منها مثل هذا التقدم عليه أي على الآخر لأنّه ثبت في مرتبة قبل مرتبة وجود الآخر.

** قوله: «بقي الكلام ...» أي بقي الكلام في أن عدم حصول شيء كالوجود في مرتبة شيء كالماهية لا يكفي في كون ذلك الآخر متقدماً عليه الخ.

لكنّا نجيب عن هذا بأنّ تجريد الماهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار إذ الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد وخلط، * لسنا نقول: إنّ هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل إنّ هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لأنّ معناه كون الماهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة، وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود كما إنّ كونها هي هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر. والسبب فيما ذكرناه إنّ الوجود أصل كل شيء، وما لم يكن وجود لم يكن ماهية أصلاً فإذا أفاد الفاعل وجوداً فلذلك الوجود معنى وماهية فللعقل أن ينظر إليها ويعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضياً لها، وكل ما هو عرضيّ لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه وعلى الوجود العارض فللعقل أن يحلّل الموجود إلى ماهية ووجود وإن لم يكن في الخارج إلّا شيء واحد، فإذا حلّل الموجود إلى شيئين فكل منهما غير صاحبه ولكن من شأنه أن يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للماهية إذا كان المنظور إليه حالها لكنّ الوجود في الواقع متقدم على الماهية ضرباً آخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مرّ.

ثمّ قال: وقد تلخّص عن هذا البحث **أنّ الممكن ليس له في المرتبة السابقة إلّا إمكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الإمكان فإذا اكتفى في

* قوله: «لسنا نقول: إن هذا التجريد ...» أي لسنا نقول إن هذا التجريد أمر ثابت لها وثبوته زائد عليه في تلك المرتبة، بل إن نفس هذا التجريد ضرب من الثبوت لها.

** قوله: «أنّ الممكن ليس له ...» يعني أنّ الممكن ليس له في المرتبة السابقة أي مرتبة ذاته إلّا إمكان الوجود والعدم، فله في هذه المرتبة العدم بحسب الإمكان لا الفعلية.

الحدوث الذاتي بهذا المعنى تمّ وإلّا فلا.

أقول: والعجب إنّه قد اعترف بأنّ له في تلك المرتبة إمكانها، والإمكان أمر سلبي إذ معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهية في ذاتها وهذا لا محالة يستدعي ضرباً من الثبوت، فثبت ها هنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لأنّ ذلك أمران وجود المتقدم في مقام وعدم المتأخر فيه. فالماهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها، كيف والماهية من حيث هي هي لا ينفك عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وإن كان ثبوتاً تابعاً للوجود في الواقع كما علمت.

عقدة وحل:

ثمّ أورد ها هنا إشكالاً وهو إنّه لو تقدم عدم الماهية على وجودها كما ادّعيتموه لكان متقدماً بالطبع عليه إذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما بالطبع *ولا مجال للعلية هيهنا فيلزم أن لا يتحقق العلة البسيطة وهو خلاف مذهبهم، قالوا ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ المراد بالعلة ما يحتاج إليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالإمكان والإعتبارات اللّازمة له خارجة عنها لأنّها غير منظور إليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك صرّحوا بعدم دخول الإمكان الذاتي في العلة.

أقول: هذا الجواب ركيك جدّاً فإنّ أجزاء الماهية؛ كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة وإن كانت مفروغاً عنها عند احتياج المعلول إلى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة أسباب وجود الماهية فكذلك الحال في المراتب السابقة على

* قوله: «ولا مجال للعلّية ...» وذلك لوضوح بطلانها.

وجود الماهية ولذلك يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت فوجدت، وتخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية، وصرّحوا أيضاً بأنّ الإمكان علّة لحاجة الممكن إلى السبب كما إنّ القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود والفعلية فيلزم ها هنا التركيب في العلة بلا ريب؛ فالحق الحريّ بالتحقيق هاهنا هو أن يقال إنّ صدور الوجود في نفسه عن العلة شيء وصيرورة الماهية موجودة شيء، وقد مرّ إنّ الأصل في الموجودية هو الوجود والماهية بسببه تكون موجودة، فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج إلى ماهية ولا إلى إمكان أو حاجة زائدة بل الذي *يتعلّق به هويّته هو ذات الفاعل فقط لا بشيء آخر فعلى هذا يمكن أن يكون لبعض الموجودات علّة بسيطة هي نفس وجود فاعله من غير شرط من مادة أو صورة أو ماهية أو قوة أو إمكان، وأمّا جعل الماهية موجودة فلابدّ من تركيب في علّة هذه المجعولية لأنّ الوجود المجعول إليه حالٌ للماهية ولا محالة حالُ الشيء بالفعل متأخر عن ذاته وعن إمكانه وقوة قبوله لذلك الحالّ فلم يوجد هناك علّة بسيطة بل علّته التامة مركّبة من ذات الفاعل وماهية المقبول **وقوته للقبول لا أقل من هذه الثلاثة.

على أنّ هذه القوة الإمكانية يتصور أيضاً لها قُرب وبُعد وذلك لأنّ إمكان الماهية إذا أخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العلة فهي قوة بعيدة، ***وإذا اعتبرت نسبتها إلى علتها فهي قوة قريبة من الفعل إذ الفعل هو موجوديتها أعني تقييدها بالوجود كالهيولى التي تصورت بالصورة وصارت معها شيئاً واحداً.

---

* قوله: «يتعلق به هويّته ...»، ضمير «هويّته» راجع إلى الوجود في قوله فصدور الوجود عن الجاعل.

** قوله: «وقوته للقبول»، ضمير «قوته» راجع إلى الشيء في قوله حال الشيء بالفعل.

*** قوله: «إذا اعتبرت نسبتها إلى علتها»، ضمير «نسبتها» راجع إلى الماهية في قوله: «لأن إمكان الماهية إذا أخذت لذاتها».

* المسلك الثالث

في القوّة والفعـل وما يرتبط بأحكامهـما من أنّ لكلّ متحـرّك محرّكاً، وفي تناهي المحرّكات، وفي إثبات القدرة، وفي إثبات قوى من قوى النفس، والإشارة إلى أنّ النفس ليست بمزاج، والإشارة إلى أنّ المفارق لا يموت و** لا يطلب شـيئاً

---

* قوله: «المسلك الثالث في القوّة والفعل...»، هذا العنوان أعني المسلك الثالث قد حرّف تارة بالمرحلة الرابعة، وأخرى بالمرحلة السابعة، والصواب هو ما اخترناه كما بيّناه في مفتتح المسلك الثاني.

ثمّ إنّ هذا المسلك الفسيح مشـتمل على أربعين فصلاً يبحث فيه عن غرر المسائل الحكميّة، منها الحركة في الطبيعة الجوهرية وما يتفرّع عليها؛ وقد صدّره صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ ببيان أمّهات ما يحويه المسلك على سبيل الفهرس كما نشير إليها:

١ ـ المسلك الثالث في القوّة والفعل و...

٢ ـ وفي تناهي المحرّكات.

٣ ـ وفي إثبات القدرة.

٤ ـ وفي إثبات قوىً من قوى النفس والإشارة...

٥ ـ وفي أنّ كل كائنٍ حادثٍ تسبقه مادّة...

٦ ـ وفي أنّ الإمكان الوقوعي عرض.

٧ ـ وفي تقدّم القوّة على الفعل بالزمان، وتقدّم الفعل عليها بالزمان وبالوجوه الكثيرة الأخرى بالعلّية وغيرها.

٨ ـ وفي إثبات تجدّد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر...

** قوله: «لا يطلب شيئاً بالحركة»، أي لا يطلب شيئاً لم يكن له بالحـركة. وقوله: «وفي أنّ الإمكان الوقوعي عرض»، يعني بالإمكان الوقوعي الإمكان الاستعدادي.

بالحركة ، وفي أنّ كل كائن حادث تسبقه مادّة كما يسبقه عدم ، وفي أنّ الإمكان الوقوعي عرض ، وفي تقدّم القوّة على الفعل بالزمان *وتقدّم الفعل عليها به ، وبالوجوه الكثيرة الأُخرى ، **وفي إثبات تجدّد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر وبيان حدوث الأجسام بجملتها والإشارة إلى حدوث العالم كلّه ، ونحو وجود العقليّات ، وإثبات الزمان وفاعله وقابله ، وإنّه لا يتقدّم عليه شيء إلّا الباري جلّ ثناؤه ، وفيه فصول :

* قوله : «وتقدّم الفعل عليها به ...» أي وتقدّم الفعل على القوة بالزمان وبالوجوه الكثيرة الأخرى من العلّية وغيرها .

** قوله : «وفي إثبات تجدّد الطبيعة ...» سيأتي تكملة هذا الغرض الأقصى والمعرفة العظمى في الفن الخامس من مباحث الأعراض والجواهر من هذا الكتاب الكريم .

* فصل (١)
في معاني القـوّة

إنّ لفظ القـوّة يقال بالاشتراك الإسميّ على معانٍ كثيرة، ولكـنّها يشـبه أن تكون موضوعة أوّلاً للمعنى الّذي في الحيوان الّذي يمكنه بـه أن يكـون مـصدراً لأفعال شـاقّة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجـود، ويُسمّى ضدّه الضعف

* قوله: «فصل في معاني القوّة...»، لنا وجيزة عزيزة بالفارسـية في القوّة جعلـناها النكـتة ٥٠١ من كتابنا «ألف نكتة ونكتة» يليق نقلها في المقام وهي ما نتلوها عليك:

«نكتة: كلمهٔ قوه را در فنون علوم اصطلاحاتى خاص است: در فلسفه قوه در مـقابل فـعل است. و در رياضى گوييم سه به قوهٔ چهار كه در السنهٔ ما دائر است سه به توان چهار. و اين قوه و توان را جذر هم گويند. در درس ششم كتاب «دروس معرفة الوقت والقبلة» اين كمترين مى‌خوانى كه چون عددى در خودش ضرب شد، عدد مضروب را جذر يا قوه گويند و حـاصل آن را مجذور يا قوهٔ ثانيه. پس قوهٔ اولى جذر جميع ديگر قوى است الخ.

و در علم حروف مراد از قوه، روح حروف است، همـان‌طور كه عيانى دركنوز الاسماء فرموده است:

نـزد اهـل خـرد و اهـل عـيان حرف جسم و عدد اوست چه؟ جان

و چنان كه اهل اين علم ـ اعنى علماء حـروف ـ فـرموده‌انـد: «الأعـداد أرواح، والحـروف أشباح»، و بر اين سرّ مكنون شيخ اكبر محيى الدين در رسالهٔ شريف «الدرّ المكنون والجوهر المصون في علم الحروف» فرموده است: «مَن تلى بسم الله الرّحمٰن الرّحيم عدد قواه الظاهرة وهي ٧٨٦، ثمّ صلّى على النبيّ وآله ١٣٢، فإنّه لا يسأل الله شيئاً إلّا أعطاه، وإن واظبَ على ذلك يوشك أن يكـون مستجاب الدعوة. وفي بعض النسخ: مَن تلى أعظم آية في القرآن عدد قواه الظاهرة وهي ٧٨٦ الخ».

و در علم جفر اعدادى كه براى طرح ٢٨ از آنها در عدد ٢٨ تقسيم مى‌شود خارج قسمت را قوه گويند، و آنچه كه باقى مانده است كسر گويند، آنگاه در جفر منبرى از قوه و كسر از جـدول

تكسير ابجدى حرف جواب گرفته مى‌شود به تفصيلى كه در رسالهٔ دروس اوفاق بيان كرده‌ايم.

و در معرفت نفس اطلاق قوى بر حواسّ ظاهره و مشاعر باطنه رائج است.

و نيز از باب معقول اعمّ از فيلسوف و عارف، قوى را بر ملائكه با اختلاف و تفاوت و مراتبشان اطلاق مى‌كنند».

ثمّ اعلم أنّ المصنّف ناظر في هذا الفصل إلى ما في المباحث المشرقيّة للفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٧٩)، بل إنّ الفخر في المباحث والمصنّف في هذا الفصل كليهما ناظران إلى الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء (ط ١ من الرحلي، ج ٢، ص ١١٤؛ والطبع الآخر بتصحيح الراقم وتعليقه عليه، ص ١٧٥).

وسيأتي الكلام في القوّة أيضاً في آخر الفصل التاسع من المسلك الخامس في العقل والمعقول، حيث يقول: «إعلم أنّ المراد بالقوّة والفعل هاهنا غير المعنى المشهور، فإنّ المراد هاهنا بالقوّة، كون الوجود الواحد ...».

قوله: «فصل في معاني القوّة ...»، حاصل كلامه أنّ القوّة ـ أي لفظ القوّة ـ كانت أوّلاً موضوعة للمعنى الّذي هو ضدّ الضعف، وأنّ للقوّة بهذا المعنى مبدأً ـ وهو القدرة ـ، ولازماً ـ وهو أن لا ينفعل الشيء بسهولة ـ، فنقلوا ثانياً اسم القوّة إلى ذلك المبدأ فسمّوا القدرة قوّة؛ وكذلك نقلوا ثالثاً اسم القوّة إلى ذلك اللّازم وهو اللّاانفعال، فسمّوه قوّة. ثمّ إنّ القوّة ـ أي القدرة ـ لها وصف كالجنس لها، ولها لازم، فنقلوا رابعاً اسم القوّة إلى ذلك الجنس وهو كلّ صفة مؤثّرة في الغير كالإحراق والحرارة؛ وخامساً إلى ذلك اللّازم وهو الإمكان؛ وسادساً أنّهم سمّوا الإمكان بالقوّة، والأمر الّذي يتعلّق به الإمكان بالفعل وذلك الأمر هو الحصول والوجود؛ وسابعاً نقلوا اسم القوّة إلى القوّة في اصطلاح المهندسين؛ فذكر ستّة وجوهٍ من معاني القوّة الحاصلة بالنقل.

ونقول في بيان بعض عبارات الفصل: قوله: «ليست بأكثرية الوجود ...»، أي ليست بأكثرية الوجود عن نوعه بل يكون قليل الوجود في الانسان. وقوله: «إنّهم نقلوا اسم القوّة ...» أي إنّهم نقلوا عن المعنى الأوّل اسم القوّة إلى ذلك المبدأ وهو القدرة، فسمّوا القدرة قوّةً. وكذلك نقلوا اسم القوّة عن الأوّل إلى ذلك اللّازم وهو اللّاانفعال فسمّوه قوّة. وقوله: «ثمّ إنّ القوّة لها وصف ...» القوّة بمعنى القدرة، بل في بعض النسخ: «ثمّ إنّ القدرة لها وصف...». وقوله: «أمّا الّذي كالجنس...»، أي أمّا الّذي كالجنس

وكأنّها زيادة وشدّة في المعني الّذي هو القدرة، ثمّ إنّ للقوّة بهذا المعنى مبدأً ولازماً، أمّا المبدأ فهو القدرة، وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ، وضدّ ذلك المعنى هو العجز. وأمّا اللّازم فهو أن لا ينفعل الشيء بسهولة، وذلك لأنّ الّذي يزاول الحركات الشاقّة ربّما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصدّه عن إتمام فعله، فلا جرم صار اللّاانفعال دليلاً على الشدّة، *وإذا ثبت ذلك فنقول: إنّهم نقلوا اسم القـوّة إلى ذلك المبدأ وهو القـدرة، وإلى ذلك اللّازم وهـو اللّاانفعال، ثمّ إنّ القوّة لها وصف كالجنس لها، ولها لازم، أمّا الّذي كالجنس فكونها صفة مؤثّرة في الغـير، وأمّا اللّازم فهو الإمكان لأنّ القادر لمّا صحّ مـنه أن يـفعل وصحّ منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه في محلّ الإمكان وحيّز الجواز، فكان الإمكان لازماً له. وإذا ثبت ذلك فنقول: إنّهم نقلوا اسم القـوّة إلى ذلك الجنس وهو كلّ صفة مؤثّرة في الغير من حيث هو غير، وإلى ذلك اللّازم وهو الإمكان، فيقولون للثوب الأبيض إنّه بالقوّة أسود أي يمكن أن يصير أسود. **ثمّ إنّهم سمّوا

فكونها صفة مؤثّرة في الغير حتّى سمّوا الحرارة قوّة. وقوله: «كان صدور الفعل منه في محل الإمكان ...» أي كان صدور الفعل منه كلا صدوره في محلّ الامكان وحيّز الجواز فكان الإمكان لازماً له.

* قوله: «وإذا ثبت ذلك فنقول ...» أي إنّهم نقلوا اسم القوة تارةً إلى ذلك الجنس. وهـو أي ذلك الجنس كل صفة كالإحراق والحرارة تكون تلك الصفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير، وتارةً إلى ذلك اللازم وهو الإمكان فيقولون للثوب الأبيض إنّه بالقوة أسود أي يمكن أن يصير أسود؛ وقالوا السواد موجود بالقوة مع أنّه معدوم.

** قوله: «ثمّ إنّهم سـمّوا الحصول ...» أي إنّهم سـمّوا الحصول والوجود فعلاً مقابل القـوة والإمكان. وإن لم يكن ـ الواو وصلية ـ بالحقيقة فعلاً وتأثيراً بل انفعالاً وتأثراً كالتشكل والتـحرك. وقوله: «متعلقاً بالفعل» خبر كان. وقوله: «فها هنا» جواب لمّا. وقوله: «وهو الحصول» الضمير راجع إلى الأمر. وبالفعل صلة لقوله «سمّوا»؛ أي فإنّه لمّا كان المعنى الموضوع له اسم القوة أوّلاً متعلقاً بالفعل أو الترك، فها هنا لمّا سمّوا الإمكان بالقوة سمّوا الأمر الذي يتعلق به الإمكان وذلك الأمـر الحـصول والوجود، بالفعل أي سمّوه بالفعل.

الحصول والوجود فعلاً وإن لم يكن بالحقيقة فعلاً وتأثيراً، بل انفعالاً وتأثّراً. فإنّه لمّا كان المعنى الموضوع له اسم القوّة أوّلاً كان متعلّقاً بالفعل، فهيهنا لمّا سمّوا الإمكان بالقوّة سمّوا الأمر الّذي يتعلّق به الإمكان وهو الحصول والوجود بالفعل. * ثمّ إنّ المهندسين لمّا وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعاً لمربّع خاص وبعضها ليس ممكناً له ذلك جعلوا ذلك المربّع قوّة ذلك الخط كأنّه أمر ممكن ذلك فيه، ** وخصوصاً لمّا اعتقد بعضهم أنّ حدوث المربّع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه، وإذا عرفتَ القوّة عرفتَ القويّ، وعرفتَ أنّ ضدّ القويّ إمّا الضعيف وإمّا العاجز، وإمّا السّهل الانفعال، وإمّا الضروريّ، وإمّا غير المؤثّر، وإمّا أن لا يكون المقدار الخطّي ضلعاً لمقدار مربّع سطحيّ مفروض كلّ واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة أخرى، فأمّا القوّة بمعنى الإمكان *** فقد سلف ذكر أحكامه فيما مضى، وإن كان

---

* قوله: «ثمّ إنّ المهندسين...» في صدر المقالة العاشرة من أصول أقليدس الصوري بتحرير الخواجه الطوسي: «الخطوط المشتركة في القوة هي التي يكون لمربّعاتها سطح واحد يقدّرها، والمتباينة في القوة هي التي ليس لمربّعاتها ذلك. وقوله: «جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط...» القوة بمعنى المقوي عليه كما صرّح المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في تعليقته على الفصل الثاني من المقالة الرابعة من الشفاء. وقوله: «كأنّه أمر ممكن ذلك فيه» أي وكأنّ الخط أمر ممكن ذلك المربع فيه، وحيث إنّ القوة بهذا المعنى غير معنى الإمكان لأنّ الخطّ لا يصير في الواقع مربعاً، قال كأنّه أمر ممكن ذلك فيه، أي كأنّ الخط أمر ممكن ذلك أي المربع فيه.

** قوله: «وخصوصاً لمّا اعتقد بعضهم...» حدوث الخطّ بحركة النقطة، والسطح بحركة الخط، والجسم بحركة السطح، والمربع بحركة الخطّ على مثل نفسه، تعبير رياضي للتفهيم والتعليم، ولم يعتقد أحد الحركة بمعناها الحقيقي؛ والصواب ما عبّر الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء: «وخصوصاً إذا تُخُيّل لبعضهم أن حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه» (ط ١ من الرحلي، ص١١٦؛ وص١٧٨ بتصحيح الراقم)؛ والمصنّف تبع الفخر الرازي في هذا التعبير فراجع المباحث المشرقية للفخر (طبع حيدرآباد الدكن، ج١، ص٣٨٠).

*** قوله: «فقد سلف ذكر أحكامه في ما مضى...» أي القوة بمعنى الإمكان الاستعدادي فقد

هذا الإمكان المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود أو للعدم، أعني الوجوب والامتناع * لما سيتّضح في إثبات المادّة لكلّ ذي حدوث وتجدّد. وأمّا القوّة بمعنى عسر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفيّة، وسيأتي تفصيل القول فيه، وأمّا القوّة بمعنى الشدّة وبمعنى القدرة فكأنّها أنواع للقوّة بمعنى الصفة المؤثّرة.

** فصل (٢)

في تحديد القوّة بهذا المعنى

قد علمت أنّ القوة قد يقال لمبدأ التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر، وإنّما وجب التقييد بهذه الحيثية لأنّ الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلاً، كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة وتركيب ***وإلّا

سلف ذكر أحكامه في الفصل السابع عشر من المنهج الثاني من المسلك الأوّل (ج ١، ص ٣٦١ من هذا الطبع).

* قوله: «لما سيتّضح في إثبات المادّة ...» أي المادّة الحاملة للإمكان المقابل للفعل أي الحاملة للإمكان الاستعدادي.

** قوله: «فصل في تحديد القوة بهذا المعنى ...» أي في تحديد القوة بمعنى الصفة المؤثرة، إشارة إلى قوله في آخر الفصل المقدم: «وأمّا القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكأنّها أنواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة. والمصنّف ناظر في هذا الفصل أيضاً إلى الفصل الثاني من الباب الثاني من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٨٠) وقد ختم عبارة الفخر في الفصل المقدم بهذه العبارة: «وأمّا القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكأنّها أنواع القوة بمعنى الصفة المؤثرة فلنتكلّم فيها ثمّ في أقسامها»، ثمّ افتتح الفصل التالي بقوله: «الفصل الثاني في تحديد القوة بهذا المعنى ...».

*** قوله: «وإلّا لكان ذلك الواحد ...» أي وإن لم يكن فيه اختلاف جهة لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً معاً من جهة واحدة وذلك ممتنع. وقد تقدّم في الفصل السادس من المرحلة السادسة ما يفيدك

لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً معاً من جهة واحدة، وذلك ممتنع في المركب أيضاً فضلاً عن البسيط. أللّهمّ إلّا أن لا يكون هناك قوّة إمكانية للموصوف بالقياس إلى الصفة بل مجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد * كما في لوازم الماهيات، وكثير من الناس كصاحب الملخّص وغيره لمّا نظر في لوازم الماهيات ورأى أنّ فيها فاعلاً وقابلاً بمعنى آخر وقع في شك وتزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً، مع أنّ التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة.

وبالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة في أنّ الشيء يمتنع أن يكون مبدأ التغير في نفسه لأنّه لو كان مبدأ لثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة، ومتى كان كذلك لم يكن متغيراً، فعلمنا أنّ مبدأ تغيره لا بدّ أن يكون غيره، وبهذا يثبت أنّ لكل متحرك محركاً غيره.

ثمّ قوة الفاعل قد تكون مع شعور وإرادة وقد لا تكون، وكل واحدة تنقسم أقساماً، وقوة المنفعل أيضاً قد تكون في الأجسام، وقد تكون في الأرواح، وكل منها قد تكون ماهيّته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الإمساك، وقد تكون قوة عليهما كالشمعة وكالأرض.

وأيضاً قد تكون قوة الشيء المنفعل على أمر واحد كقوة الفلك على الحركة

في المقام (هذا الطبع، ج٢، ص٢٣٧)، وذلك الفصل معنون بقوله: «في أنّ البسيط هل يجوز أن يكون قابلاً وفاعلاً». وإن شئت فراجع أيضاً الفصل الثالث عشر من النمط الأوّل من إشارات الشيخ الرئيس وشرح المحقق الطوسي عليه في بيان معنى القوة.

* قوله: «كما في لوازم الماهيات» كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة. وقوله: «كصاحب الملخّص» أي الفخر الرازي. وقوله: «فاعلاً وقابلاً» أي مؤثراً وقابلاً.

الوضعية أو أمور محدودة كقوة الحيوان أو أمور غير متناهية بل جميع الأمور كقوة الهيولى الأولى، وكذا قوة الفاعل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد وقد تكون على أمور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه، وقد تكون على جميع الأمور كالقوة الإلهٰية، إنّه على كل شيء قدير.

*وضابط القول في القبيلتين أنّ الشيء كلّما كان أشد تحصلاً كان أكثر فعلاً وأقل انفعالاً، وكلّما كان أضعف تحصلاً كان أكثر انفعالاً وأقل فعلاً؛ فالواجب جلّ ذكره لمّا كان في غاية تأكّد الوجود وشدّة التحصّل كان فاعلاً للكل وغاية للكل، وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، والهيولى لمّا كانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الإبهام كالجنس العالي لتعرّيها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادي للفصول ومقومات للحصول **كانت فيها قوة قبول سائر الأشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحصّل كل قسم. لست أقول فيها استعداد كل شيء إذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل إلّا بسبب صورة مخصوصة؛ فلا استعداد للهيولى في ذاتها لمطلق الصورة وإنّما يستعد لأمر مخصوص لأجل صورة مخصوصة، وأمّا تقسيم القوة الفاعلة فهو أن نقول من رأس: القوة إمّا أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة، وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين، فإنّه إمّا أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون فحصل من هذا الكلام في التقسيم أربعة أقسام:

الأوّل: القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور،

---

* قوله: «وضابط القول في القبيلتين ...» يعني بالقبيلتين الفعل والانفعال. أي ضابط القول في الفعل والانفعال أنّ الشيء كلّما كان أشدّ تحصّلاً كان أكثر فعلاً وأقلّ انفعالاً، وكلّما كان أضعف تحصّلاً كان أكثر انفعالاً وأقلّ فعلاً.

** قوله: «كانت فيها ...» أي كانت في الهيولى قوة قبول سائر الأشياء.

وذلك على قسمين فإنّها إمّا أن تكون صورة مقومة وإمّا أن لا يكون كذلك بل يكون عرضاً؛ فإن كانت صورة مقوته فإمّا أن يكون في الأجسام البسيطة فيسمّى طبيعة مثل النارية والمائية، وإمّا أن يكون في الأجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب *مثل الطبيعة المبرّدة التي في الأفيون والمسخّنة في الفرفيون، وإمّا إن كان عرضاً فذلك مثل الحرارة والبرودة.

القسم الثاني: القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية.

القسم الثالث: القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنّة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية.

---

* قوله: «مثل الطبيعة المبرّدة التي في الأفيون...» قال الهروي في بحر الجواهر: «أفيون بالفتح قال الشيخ هو عصارة الخشخاش الأسود مشمّسة. قال القرشي ليس كما يظن أنّه عصارة الخشخاش الأسود بل هو صمغ ذلك النوع من الخشخاش، ويتخذ بأن يشرط ساق ذلك الخشخاش بالقرب من الخشخاشية فيخرج منه هذا الصمغ. قال الشيخ بارد يابس في الرابعة، وقيل يابسة في الثالثة. قال فولس إنّه أحد السموم القتالة التي يقتل بالبرد. قال السيّد الشريف ـ قدّس سرّه ـ في شرح المواقف إنّ الأفيون مع مرارته يبرّد تبريداً عظيماً...».

وقال في بحر الجواهر أيضاً: «فرفيون هو صمغ المازريون حارّ يابس في الرابعة...». وقال فيه أيضاً: «مازريون هو تيوع كبير، وهو ضربان أحدهما كبير الورق رقيقه، والآخر صغير الورق ثخينه، حارّ يابس في الرابعة، فارسيه هفت‌بلک...».

وفي مخزن الأدوية (ط بمبئي، ص ٥٢١): «مازريون بفتح ميم و الف و فتح زای معجمه و سكون راء مهمله و ياء مثنات تحتانيه و سكون واو و ونون، بيونانى خامالا نامند. ماهيت آن برگ درختى است شيردار بقدر درخت سماق و سه قسم مى‌باشد: قسمى را برگ سفيد و بزرگ و نازک و اين را اشخيص خوانند، و قسم دوم را برگ زردرنگ و از برگ زيتون كوچكتر و از برگ مورد بزرگتر و ضخيم‌تر و اين را بفارسى هفت‌برگ و بشيرازى هشت‌رو نامند، و قسم سوم را برگ سياه، و بهترين همه مستعمل سفيد آن است...».

القسم الرابع: القوة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال، وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الأرضيّة فهذه أقسام القوة. ويظهر ممّا قلناه أنّ القوة لا يمكن أن تكون مقولة على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأنّ بعض أقسامها صور جوهرية وبعض أقسامها أعراض، ولا يمكن أن تكون الجواهر والأعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور، *وأمّا القسم الأوّل فأنّما نتكلّم فيه في مباحث المادة والصورة، وأمّا القسم الثاني والثالث فأنّما نتكلّم فيهما في علم النفس، وأمّا القسم الرابع فنتكلّم فيه في مباحث الكيفيات والذي يجب أن يعلم ها هنا بعد أن علمت أنّ القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الإحراق فقط، وقد تكون على أشياء كثيرة كقوة مَن له الاختيار على ما يختار أنّ مثل هذه القوة تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصي من نوعه دون غيره أسباب خارجة، فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل وما بالقوة معاً لكن لا تبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل؛ فأمّا على هذا الشخص فأنّها تعدم مع عدم الفعل، وهذا ** كما أنّ المعنى المعقول إذا تناول شخصاً لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه، وأمّا إذا تناول شخصاً مستنداً إلى أمر مشار إليه فإنّه يبطل إذا عدم ذلك الشخص، ونسبة الوجوب إلى الإمكان قد مرّ أنّها نسبة كمال إلى نقص فلهذا لا يبطل الإمكان عند الوجوب لكنّ القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت.

---

* قوله: «وأمّا القسم الأوّل ...» أي القسم الأوّل من الأقسام الأربعة المذكورة. وقوله: «والذي يجب أن يعلم ...» الموصول مبتدأ. وقوله: «أن مثل هذه القوة ...» خبر له. وقوله: «تخصّصها» فعل، و «أسباب خارجة» فاعل له.

** قوله: «كما أنّ المعنى المعقول ...» أي كما يصدق على معنى كالانسان.

* فصل (٣)
في أنّ القوّة هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا ؟

زعمت طائفة أنّ القوة يجب أن تكون مقارنة للفعل، ** واستبعد الشيخ ذلك فقال في الهيات الشفاء: القائل بذلك القول كأنّه يقول إنّ القاعد ليس يقوى على القيام أي لا يمكن في جبلّته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم، فهذا القائل لا محالة غير قوي على أن يرى وعلى أن يبصر في اليوم الواحد مراراً فيكون بالحقيقة أعمى.

*** والأعجب اعتذار صاحب الملخّص عنهم بقوله وليس عندي هذا

---

* قوله: «فصل في أنّ القوة هل يجب ...» جاء في غير واحدة من النسخ لفظ القدرة مكان القوة. والمصنف ناظر في هذا الفصل أيضاً إلى الفصل الثالث من الباب الثاني من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٨٢) حيث قال: «البحث الثاني زعم قوم أنّ القدرة مقارنة للفعل، واستبعد الشيخ ذلك فقال ...».

** قوله: «واستبعد الشيخ ذلك فقال ...» قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلٰهيات الشفاء (ط ١ من الرحلي، ص ١٦٩، والطبع الآخر بتصحيحنا وتعليقنا عليه، ص ١٨٢): «وقد قال بعض الأوائل وغاريقو منهم إنّ القوة تكون مع الفعل ولا تتقدّمه، وقد قال بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير، فالقائل بهذا القول كأنّه يقول إنّ القاعد ليس يقوي على القيام، أي لا يمكن في جبلّته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم، وأنّ الخشب ليس في جبلّته أن ينحت منه باب فكيف ينحت، وهذا القائل لا محالة غير قويّ على أن يرى وعلى أن يبصر في اليوم الواحد مراراً فيكون بالحقيقة أعمى ...».

*** قوله: «والأعجب اعتذار ...» يعني بصاحب الملخّص الفخر الرازي. ثمّ تجد نحو ما في هذا الفصل من بيان المصنّف في تعليقاته على الموضع المذكور من إلٰهيات الشفاء أيضاً فإن شئت فراجعه (ط ١، ص ١٦٨).

الاستبعاد الذي ذكره الشيخ في موضعه، لأنّ الذي فسّر معنى القوة بكونها مبدأ التغير، ومبدأ التغير إمّا أن يكون قد كملت جهات مبدئيته أو لم تكمل ولم تخرج بالكلية إلى الفعل، فإن كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب أن يوجد معه الأثر واستحال تقدمه على الأثر، وحينئذ يصح قولنا إنّ القوة مقارنة للفعل وإن لم يوجد أمر من الأمور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه؛ فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة، ولا شك إنّ الكيفية المسماة بالقوّة حاصلة قبل الفعل وبعده، ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي أحد أجزاء القوة، وإذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصّلناه فأيّ حاجة بنا إلى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم، انتهى.

أقول: هذا المعتذر كأنّه خلط بين القوة التي تقابل الفعل ويصحبه الإمكان، وبين القوة الإيجابية التي للفاعل التام الفاعلية، وكأنّه نسي ما كان قد اعترف به من أنّ تلك القوة لها لازم وهو الإمكان، *ولم يعلم أنّ هذا الإمكان لكونه استعداداً صرفاً لا يجامع الفعلية، ليس حاله كحال الإمكانات الذاتية التي تعرض للماهيات سيا البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها منحازة عن الوجود في اعتبار العقل فقط حين ما هي موجودة بعين ذلك الوجود، ولفظ المبدأ أيضاً مشترك بين مبدأ إمكان الشيء ومبدأ فعلية الشيء؛ فالصورة المنوية يصدق عليها إنّها مبدأ إمكان الإنسانية، ولا يمكن أن تكون هي بعينها مبدأ فعلية الانسان، وإلّا لزم أن تكون القوة بما هي قوة فعلاً بالقياس إلى شيء واحد، وهو مع اللّتيا والتي معترف بأنّ مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن أن يوجد منه الأثر، وإذا كمل وجب منه صدور

---

* قوله: «ولم يعلم أنّ هذا الإمكان...» وإلّا لم يقل وحينئذ يصحّ قولنا إنّ القوة مقارنة للفعل. فتدبّر. وقوله: «لا يجامع الفعلية» صفة لقوله صرفاً. وقوله: «ليس حاله...» خبر أنّ في قوله: «ولم يعلم أنّ هذا الإمكان». وقوله: «وهو مع اللتيا...»، أي صاحب الملخص بعد اللّتيا والتي معترف الخ.

الأثر، فموضوع النقصان يخالف موضوع التّمام، وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئاً واحداً بما هو واحد؛ فما كان مبدأ صحّة الفعل والترك معاً لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدأً للفعل بخصوصه؛ فمبدأ القوة والقدرة على الصحّة والإمكان شيء ومبدأ الفعل والوجود على البتّ والوجوب شيء آخر مغاير له؛ فكيف يجوز لأحد في شريعة العقل ودين الفطرة أن يقول: القوة على الشيء لا يكون إلّا مع الفعل، ومَن تأمّل قليلاً في مفهوم قولنا مبدأ التغيّر يعلم أنّ مثل هذا المبدأ بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصحوباً للعدم والإمكان *بالقياس إلى ما هو مبدأ له، لأنّ مبدأ الأمر اللازم له لا ينبغي أن يقال فيه إنّه مبدأ التغير في شيء آخر وسنزيدك إيضاحاً.

** فصل (٤)

في إيضاح القول بأنّ كل واحدة من القوّة الفعليّة والقوّة الانفعاليّة متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب

إنّ القوة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها، والقوة الفعلية قد تسمّى قدرة وهي إذا كانت مع شعور ومشية، سواء كان الفعل منها دائماً من غير تخلّف أو لا.

---

* قوله: «بالقياس إلى ما هو مبدأ له...» أي يلزم أن يكون مصحوباً للعدم والإمكان بالقياس إلى ما هو مبدأ له وسابقاً عليه. لأن مبدأ الأمر اللازم له لا ينبغي أن يقال فيه إنّه مبدأ التغير في شيء آخر بل هو فيه، وسنزيدك إيضاحاً في الفصل التالي.

** قوله: «فصل في إيضاح القول...» المصنّف ناظر في هذا الفصل كالذي قبله إلى الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء.

*والمتكلّمون زعموا أنّ القدرة ليست إلّا لما من شأنه الطرفان الفعل والترك؛ فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمّونه قادراً.

والحق خلاف ما اعتقدوه أللّهمّ إلّا أن يفسّروا القادر بما يمكن ويصح منه الفعل، ويمكن ويصح منه الترك، حتى يكون في كلٍّ من الأمرين ممكناً ناقصاً كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها إلى مرجّح وداع ينضم إليها فيتم معه فاعليته. وأمّا مَن فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور وإرادة؛ فمن فعل بمشيته سواءٌ كانت المشية لازماً لذاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار، صادق عليه أنّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، سواءٌ اتفق عدم المشية أو استحال، وصدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها، ولا من شرط صدقها أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه، نعم القادر له أقسام:

---

* قوله: «والمتكلّمون زعموا أنّ القدرة ...» قال ـ قدّس سرّه ـ في تعليقة على الموضع المذكور من إلهيات الشفاء (ط ١، ص١٦٣): «إعلم أنّ جماعة من المتكلّمين ومَن يحذو حذوهم يريدون أن ينظروا في العقليّات نظرهم في السمعيّات. وفي الإلهيات نظرهم في الجسميّات ولم يتعدّ طورهم عن طور الأفهام العامية والمدارك الجمهوريّة؛ ثمّ لمّا سمعوا أنّ الباري ـ جلّ ذكره ـ عالم قادر مريد، ولم يعلموا من هذه الصفات إلّا ما شاهدوه من نفوسهم ونفوس بعض الحيوانات، ولم يعلموا من العلم إلّا صفة عارضة، ولا من القدرة إلّا كيفية بها يتمكّن الحيوان من الفعل والترك ولا تكفي تلك الصفة في صدور أحد الطرفين ما لم ينضمّ إليها شيء آخر من مرجّح أو داع أو قاسر أو قاهر، فهي بالقوة والإمكان أشبه منها بالفعل والحصول فالذي يفعل دائماً ولا يتغيّر فعلاً لا يسمّونه قادراً وإن كانت فاعليته بعلم وشعور كما أنّ الوجود الذي لا يغيب عن ذاته لا يسمّونه عالماً إذا العلم عندهم إضافة بين شيئين يسمّى بها أحدهما عالماً والآخر معلوماً ...».

أقول: إن كثيراً من الآيات القرآنية والروايات الواردة عن أهل بيت العصمة العارفين بحقائق القرآن ومدارجه ومعارجه ناطقة بأنّ الأمور التي قبلنا هي آيات لما هنالك، وأنت تعلم أنّ الآية علامة لأصلها وظلّ له. والمحقق الخبير البصير الخائض في لجة المعارف يستنبط الفرع من الأصل دون العكس كما هو ديدن تلك الجماعة من المتكلمين ومَن يحذو حذوهم.

* منها الفاعل بالقصد وهو أن يتساوى نسبته إلى الطرفين فيحتاج إلى ضميمة أخرى كعلم جديد أو وجود قابل، أو صلوحه كحاجة الكاتب إلى لوح واستواء سطحه، أو آلة كحاجته إلى القلم وحاجة النجّار إلى المنحت، أو معاون كحاجة النشّار إلى نشّار آخر، أو حضور وقت ** كحاجة صانع الأديم إلى الصيف، أو داع كحاجة الآكل إلى الجوع، *** أو إلى زوال مانع في المادّة كحاجة الصبّاغ إلى زوال الوسخ؛ أو في غيرها كحاجة الغسّال للثوب إلى زوال الغيم.

واعلم أنّ الداعي غير الإرادة فإنّ الفاعل بالإرادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن، وهو في جميع الأحوال موصوف بأنّه فاعل بالإرادة.

ومنها الفاعل بالعناية، وهو الذي منشأ فاعليته وعلّة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرّد علمه بنظام الفعل والجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جلّ ذكره عند حكماء المشائين.

---

* قوله: «منها الفاعل بالقصد ...» أي من أقسام الفاعل.

تذكرة: قد تقدّم تفصيل البحث عن أصناف الفاعل في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة، حيث قال: «إفادة تفصيلية: أصناف الفاعل ستّة ...» (ج ٢، ص ٢٨٧ من هذا الطبع بتصحيحنا وتعليقنا عليه» فراجع.

ثمّ لنا رسالة فارسيّة في أقسام الفاعل قد طبعت غير مرّة مع رسالتين أخريين لنا بالفارسيّة أيضاً أوليها موسومة بـ«خير الأثر در ردّ جبر و قدر»، وثانيها «رسالة في الكسب»؛ ولعمري تلك الرسالة في اصناف الفاعل مجدية في المقام جدّاً.

** قوله: «كحاجة صانع الأديم ...» الأديم الجلد. وفي غياث اللغات: «أديم بالفتح مطلق پوست دباغت داده، و به معنى پوستى كه آن را بودار گويند».

*** قوله: «أو إلى زوال مانع ...» عطف على قوله: إلى ضميمة، أي فيحتاج إلى ضميمة أخرى أو إلى زوال مانع في المادة الخ.

ومنها الفاعل بالرضا وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجعوله عين هويّة مجعوله كما إنّ علمه بذاته الجاعلة عين ذاته * كالواجب تعالى عند الإشراقيين لكونه نوراً عندهم، ونوريته التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الأعيان منه تعالى، ومجعولاته بالذات هي الأنوار القاهرة والمدبرة العقلية والنفسية وبواسطتها الأنوار العرضية **ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرّة إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهي إلى الغواسق والظلمات كما فصّلوه في زبرهم. ***وهذه الثلاثة كلّها مشتركة في أنّ كلّاً منها فاعليته بالاختيار وأنّه يفعل بالمشية والداعية العلمية سواءٌ كان العلم مفارقاً عنه أو لازماً لذاته زائداً على ذاته أو عين ذاته، وما سوى هذه الثلاثة فاعل بالجبر وهي أيضاً ثلاثة أقسام:

منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بطبعه الجسماني ****حين هو مخلّى

---

* قوله: «كالواجب ـ تعالى ـ عند الإشراقيين...» قال الشيخ الإشراقي في الفصل العاشر من المقالة الثانية من القسم الثاني من حكمة الإشراق (ط ١ من الحجري، ص٣٥٨): «فنور الأنوار ظاهر لذاته وغيره ظاهر له، فلا يعزب عنه مثقال ذرّة في السماوات والأرض إذ لا يحجبه شيء عن شيء، إنّه إذا لم يحجبه شيء عن شيء فعلمه وبصره واحد، ونوريته قدرته...».

** قوله: «ومواضع الشعور المستمرة...» يعني بمواضع الشعور المستمرة، الفلكية؛ وبغير المستمرة، الحيوانية.

*** قوله: «وهذه الثلاثة كلّها مشتركة في أنّ كلّاً منها فاعليته بالاختيار...»، أقول: قد تقدّم في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة (ج٢، ص٢٨٨ من طبعنا هذا بتصحيحنا وتعليقنا عليه) قوله: «وهذه الثلاثة الأخيرة ـ أي الفاعل بالقصد، والفاعل بالعناية، والفاعل بالرضا ـ مشتركة في كون كلٍ منها فاعلاً بالاختيار وإن كان الأوّل منها مضطراً في اختياره...» فراجع.

**** قوله: «حين ما هو مخلّى ونفسه...» ظرف حين متعلق بفعل يفعل في قوله: «وهو الذي يفعل بطبيعته المقسورة»، والواو بمعنى مع، والنفس في قوله: «ونفسه» منصوب مفعول معه.

ونفسه من غير عائق.

ومنها الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبيعته المقسورة على خلاف ما يقتضيه حين ما هو مخلّي ونفسه بتحريك قاسر وتحويل محوّل.

ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة المنفوس وخدمة للقوى * كالجذب والدفع والإحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك؛ فإنّ صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبايعها مخلّاة، ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمباديها المقتضية إيّاها المقومة لوجوداتها. ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف أيضاً للإرادي من حيث أنّه إرادي. مثال ذلك أنّ النفس إذا حرّكت البدن بالاختيار ** فهذه الحركة لها نسبة في الصدور إلى النفس ولها نسبة فيه أيضاً إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمّها اختيارية وإذا نسبتها إلى البدن أو آلة من آلاته فسمّها تسخيرية إذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية، وهذه الثلاثة أيضاً مشتركة في أنّها مجبورة في فعلها. ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلاً بالاختيار المحض إلّا الباري جلّ ذكره، وغيره مسخّرون له فيما يفعلونه سواءً كانوا مختارين أو مجبورين فإنّ كثيراً من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم. ولنرجع إلى ما كنّا فيه *** فنقول:

---

* قوله: «كالجذب» مثال لما يصدر.

** قوله: «فهذه الحركة لها...» أي لهذه الحركة نسبة في الصدور إلى النفس. ولهذه الحركة نسبة في الصدور أيضاً إلى البدن. فإذا نسبت الحركة إلى النفس فسمّ تلك الحركة اختيارية. وإذا نسبت الحركة إلى البدن أو آلة من آلاته فسمّ تلك الحركة تسخيريةً. إذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية.

*** قوله: «فنقول: هذه القوى التي هي مبادي الحركات...» قد أشرنا آنفاً إلى أنّ المصنف ناظر في هذا الفصل إلى الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء. وما أفاده ها هنا هو ملخّص بيانه

هذه القوى التي هي مبادي الحركات والأفعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن، والتي تقارن النطق * لا يجب بإنفرادها من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة تجب معها الفعل، ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة أن تفعل لا محالة، كيف وكما أنّ المادة الجسمية قد تكون نسبتها إلى صورتين متضادّتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيّل قد يكون نسبتها وهي بإنفرادها ** إلى متقابلين نفسانيّين نسبة واحدة، فإنّه يكاد أن يعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللّاإنسان وقد يكون لقوة واحدة حيوانية أن يتوهّم أمر اللّذة والألم، وأن يتخيّل الملذّ والمولم، ويتصور الشيء وضدّه *** فهي كلها في ذاتها قوة على الشيء وضدّه، وبالحقيقة لا تكون تلك القوى تامّة الفاعلية إلّا إذا اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد أو رأي فكري أو شوق منبعث عن تخيّل حيوانيّ شهويّ أو غضبيّ. وبالجملة لا بدّ من داع منبعث منها إرادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد وهي التي تسمّى بالإجماع الموجب لتحريك الأعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجباً، وذلك لأنّ تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل وغير منفك عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معاً وهذا ممتنع جداً. وأمّا القوى الفاعلة التي في غير ذوات النطق

من تعليقته على الشفاء في المقام حيث قال: قوله: «وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والأفعال ...» يريد تقسيم القوة الفاعلية التي هي أعمّ من القدرة إلى التامّة والناقصة ...» (فراجع: ط ١، ص ١٦٤).

* قوله: «لا يجب بانفرادها ...» بل يجب إذا اقترن بها إرادة كما سيصرّح به بعد أسطر. وكلمة «الفعل» في قوله على نسبة تجب معها الفعل، فاعل لا يجب.

** قوله: «إلى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة» الظرف متعلق بالنسبة التي بعده. أي الظرف وهو إلى متقابلين قدّم على متعلقه وهو نسبة واحدة.

*** قوله: «فهي كلّها في ذاتها قوة ...» ضمير هي راجع إلى قوله: هذه القوى التي هي مبادي الحركات، والعبارة نتيجة البحث عن القوى.

والتخيل فهي أيضاً مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب، وقد يجب وذلك إذا كانت تامّة رفع عنها المانع ولاقت القوة المنفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ، والقوة الانفعالية أيضاً التي تجب إذا لاقت القوة الفاعلة *أن يحدث منها الانفعال وهي القوة الانفعالية التامة لأنّها أيضاً كالفاعلة قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وهي البعيدة والأولى هي القريبة، ومراتب البُعد مختلفة ففي المني قوة أن يصير رجلاً وكذا في الصبي لكنّ التي في المني بعيدة لأنّها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغة حدّ الرّجولية إحداها المحركة إيّاها إلى الصبويّة وثانيتها المحركة إيّاها إلى حدّ الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فإنّها يكفيه أن تلقاها قوة محركة إلى الرجلية فقط، وأبعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لأن يصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً للمعقولات التي دونه كما سيجيء إثباته في موضعه إنشاء الله تعالى.

فصل (٥)
في تقسيم آخر للقوّة الفاعليّة

وهو أنّ القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة، **والإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومفيده، والطبيعيون يعنون مبدأ الحركة على أقسامها، والأحق باسم الفاعل هو المعنى الأوّل لأنّ مبدأ الحركة ***لا يخلو من تجدّد وتغيّر عمّا كان أوّلاً فهو كالآلة المتبدلة ولذلك هو محرك

---

* قوله: «أن يحدث منها الانفعال» الجملة في موضع رفع فاعل ليجب؛ وقوله: «والأولى هي القريبة» الأولى هي القوة الانفعالية التامّة.

** قوله: «والإلهيون من الحكماء...» قد تقدّمت الإشارة إليه في تعليقة على قوله: «الحمد لله فاعل كلّ محسوس...» في أوّل الكتاب (ص٧).

*** قوله: «لا يخلو من تجدّد وتغيّر...» أي لا يخلو من تجدّد وتغيّر عرضيّ أو جوهري، فتبصّر.

متحرك فاعل منفعل محفـوظ متبدّل باقٍ زائل . وإن سـئلت الحق فالحقيق بـاسم الفاعل ما يطرد العدم بالكلّية عن الشيء ويزيل النقص والشرّ أصلاً وهو الباري جلَّ ذكره لأنّ فعله إفاضة الخير وإفادة الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات وما دام الوصف أو بشرط الوصف أو في وقت دون وقت بل ضرورة أزلية بقدر إحتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مسـتعد . وأمّا القوى التي هي مبادي الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها إلّا الإعداد وتهيأة المواد وتخليتها عن بعض الأضداد * لتقبل غيره بعد فراغها عنـه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة والإيجاد .

فصل (٦)

في طور آخر من التقسيم

وأعلم أنّك كما وقفت في مباحث العلّة والمعلول أنّ العلّـة قد تكـون عـلّة بالعرض فاعلم ها هنا أنّ أكثر ما يظنّـونه فاعلاً فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالأب للأولاد **والزارع للمزروع والباني للأبنيـة . فليست هي عـللاً مـفيدة

وقوله : «وإن سألت الحق ...» حق العبارة أن يقال : وإن سـألتنا عن الحق .

* قوله : «لتقبل غيره ...» أي لتقبل تلك المـواد غير بعض الأضداد بعد فراغ تلك المواد عن بعض الأضداد . أو تقسـيم المواد باختلاف الاسـتعداد وتعيين كل مادة لصورة بإعداد خـاصّ دون الإفاضـة والإيجاد لأنّهما من فعل الباري ـ جلّ ذكره ـ فقوله : «أو تقسيمها» عطف على الإعداد أي ليس من شأن تلك القوى إلّا تقسيم تلك المواد باختلاف الاستعداد . أو تعيين كل مادة لصورة بإعداد خاص .

** قوله : «والزارع للمزروع ...» والصواب أن يقال : والحارث لما يحرثه ، لأنّ الزارع هو الله سبحانه . قال ـ تعالى شأنه ـ : ﴿أفرأيتم ما تحرثون ، ءأنتم تزرعونه أم نحنُ الزّارعون﴾ (الواقعة / ٦٥) وقال الطبرسي في مجمع البيان في تفسير هذه الكريمة : «وروي عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ

لوجود ما ينسب إليها بل إنّها معدّات *من جهة تسبّبها وعلل بالعرض لا بالذات. والمعطي للوجود في هذه المعلومات هو الله تعالى كما أشار إليه بقوله: ﴿أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون. أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزّارعون. أفرأيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤون﴾ فأشار إلى أنّ الجمهور ما يسمّونه فاعلاً ليس إلّا مباشر الحركات ومبدأ التغيرات في الموارد ومحرّكها. وأمّا فاعل الصور ومعطي الوجودية فهو الحقّ عزّ اسمه.

فصل (٧)

في طور آخر من التقسيم

إنّ القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة **وبعضها يحصل بالاتفاق. أمّا التي تحصل بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال موادّ وآلات وحركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة، ***وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين

أنّه قال لا يقولنّ أحدكم زرعتُ وليقل حرثتُ». وكذا في تفسير الدرّ المنثور عنه ـ ص ـ: «لا يقولنّ أحدكم زرعت ولكن ليقل حرثت». والأمر الأهم في المقام هو المعرفة بالتوحيد الصمدي الذي بيّنه القرآن المحمّدي. والمرزوق بذلك التوحيد يميّز الإيجاد عن الإسناد كما يتفوّه في صلاته بذلك الذكر الشريف: «بحول الله وقوّته أقوم وأقعد». فالحول والقوة من الله والقيام والقعود يسندان إلى العبد. وهكذا في جميع شؤونه. فافهم وتبصّر ثمّ اقرأ وارقه.

* قوله: «من جهة تسبّبها ...» ومن جهة كونها وسائل إلى تأثير المؤثر الحقيقي.

** قوله: «وبعضها يحصل بالاتفاق» كحركة الحجر إذا هبط ووقع على رأس شخص، فإن فاعلية الحجر لهذا الشخص تحصل بمحض الاتفاق. وقد تقدّم تفصيل القول في الغاية والاتفاق والعبث والجزاف في الفصل الثاني والعشرين من المرحلة السادسة (ج ٢، ص ٣١٩ من هذا الطبع).

*** قوله: «وتلك بمنزلة صورة ...» كلمة تلك إشارة إلى الملكة في قوله: «ملكة يصدر عنها ...».

وصورة الماء للتبريد. وستعلم في مبحث المعاد أنّ الملكة ربّما تصير صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث، *وأمّا التي بالعادة فهي ما تحصل من أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة أو غضب أو رأي ثمّ تتبعها

وقوله: «وستعلم في مبحث المعاد أنّ الملكة ...» اعلم أنّ الأعمال مستتبعة للملكات في الدنيا بوجه، والملكات مستتبعة للأعمال في الآخرة بوجه؛ وأنّ خزانة سعي أعمال الانسان هو الانسان نفسه فيحشر على صور ملكاته المستكنّة فيه، وتلك الملكات بذور الصور الأخرويّة، فيكشف لك مفاد الآيات والروايات الواردة في المقام، كقوله سبحانه في سورة التكوير: ﴿وإذا الوحوش حشرت﴾. وقد أشرت إلى نبذة مما يجب أن يعلم في تجسّم الأعمال في شرح العين الثالثة والستّين من كتابنا «سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس»، وفي قصيدتي المسماة بـ«ينبوع الحياة». وأوّل الفصل الخامس من فصول سابقة التمهيد الجملي من مصباح الأنس (ط ١ من الرحلي، ص ٣٦): «ومن أقسام الظهور ظهور أعمال العباد وأقوالهم وأخلاقهم بالصور المثالية في انتهاءاتها».

* قوله: «وأمّا التي بالعادة ...» أي القوى الفعلية التي تحصل بالعادة فهي ما تحصل من أفاعيل أي بسبب أفاعيل ليست مقصودة فيها كاللعب باللّحية ذلك، فضمير فيها راجع إلى أفاعيل، وذلك إشارة إلى ما في قوله ما تحصّل، وتذكير ذلك بالنظر إلى لفظ ما، قال السيوطي في شرح ألفيّة ابن مالك: «يجوز في ضمير من وما مراعاة اللفظ والمعنى». وقوله: «بل لشهوة»، أي بل الغاية المقصودة لشهوة أو غضب أو رأي ثمّ تتبعها غاية هي العادة فكأنّها من الغايات العرضيّة، ولم تكن العادة بقصد ولا بتوجيه الأفعال إليها أي إلى العادة بالأصالة، إذ لا يلزم أن تكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الأفاعيل في النفس بل تكرّر الأفاعيل ربّما يؤدّي لحصول أمر آخر فيها أي في النفس ليس من قبيلها أي من قبيل الأفاعيل، لأنّها أي لأنّ الأفاعيل معدّات والمعدّ لا يلزم أن يكون شبيهاً بما هو معدّله وإن كان له سنخيّة ما وربط ومناسبة من وجه لما هو معدّلاله، فملكة الفعل الناشئة من تكرار الأفاعيل غير ملكة العادة الناشئة من الفعل. ولا يلزم أيضاً أن تكون لكل عادةٍ آلاتٌ وموادُّ معيّنة، فإنّ عادة المشي وعادة النجارة ـ بالنون لا بالتاء كما في غير واحدة من النسخ ـ بينهما تفاوت شديد، ثمّ مع ذلك مَن دقّق النظر يجد أنّه يرجع حصول العادة والصناعة إلى جهة واحدة أي تكون بينهما شركة هي تكرار أفعال صادرة عن الفاعل. والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام الغير الحيوانية كقوى النبات مثلاً من التنمية والتغذية، ومنها ما يكون في الأجسام الحيوانية.

غاية هي العادة ولم تكن بقصد ولا بتوجيه الأفاعيل إليها بالأصالة إذ لا يلزم أن تكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الأفاعيل في النفس بل تكرر الأفاعيل ربّما يؤدي لحصول أمر آخر فيها ليس من قبيلها لأنّها معدّات والمعدّ لا يلزم أن يكون شبيهاً بما هو معدّ له فلملكة الفعل غير العادة الناشية من الفعل، ولا يلزم أيضاً أن تكون لكلّ عادة آلات ومواد معيّنة، فإنّ عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد. ثمّ مع ذلك مَن دقّق النظر يجد أنّه يرجع حصول العادة والصناعة إلى جهة واحدة. والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الأجسام الحيوانيّة. *وستعلم معنى الاتفاق والجزاف والعبث في مباحث العلّة الغائية.

**فصل (٨)

في أنّه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعلية أم لا؟

أعلم أنّه ليس من شرط الفعل مطلقاً أن يكون مسبوقاً بالعدم كما زعمه المتكلّمون وذلك لذهابهم أنّ علّة حاجة الممكن إلى العلّة هي الحدوث دون الإمكان فقط، أللّهمّ إلّا أن يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت إحدى المقولات التسع العرضية أعني مقولة أن يفعل وهو التأثير التجددي كتسخين المسخّن ما دام

---

* قوله: «وستعلم معنى الاتفاق...» أقول: وكان الصواب أن يقال وقد علمت معنى الاتفاق والجزاف والعبث. وذلك لأنّه مضى بيان معانيها على التفصيل في الفصل الثاني والعشرين من المرحلة السادسة في العلّة والمعلول (ج٢، ص٣١٩ من هذا الطبع).

** قوله: «فصل في أنّه هل يجب سبق العدم على الفعل...» يعني بسبق العدم، سبق العدم زماناً. وهذا الفصل في الحقيقة مكرر الفصل الثامن والثلاثين من المرحلة السادسة في العلّة والمعلول من هذا الكتاب وقد تقدّم تحقيق القول فيه (ج٢، ص٤٨٠ من هذا الطبع).

يسخّن وتسويد المسوّد ما دام يسوّد، وأمّا فعل الفاعل بمعنى المعطى للوجود مطلقاً فلا يشترط فيه سبق العدم؛ فعلة الحاجة إلى المؤثر في مطلق الفعل هي الإمكان، وأمّا الفعل التجددي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان *وكذا الطبيعة السارية في الأجسام فيصدق فيه أنّه يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء له، ويصدق فيه أيضاً أنّه لا يفتقر إلّا في الإمكان لأنّ إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدد كما سيأتي. وأمّا المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى ولا حاموا حوله بل صرّحوا بأنّ الباري لو جاز عليه العدم بعد إيجاده للعالم لما ضرّ عدمه وجود العالم. والحقُّ عند المحقّقين أنّ وجود المعلول وجود تعلّقي لا قوام له إلّا بوجود جاعله الفيّاض عليه، وليس تعلّق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لأنّها غير مجعولة، ولا لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه، ولا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضرورياته أنّه بعد العدم والضروري غير معلّل؛ فإذن تعلّق الحادث بعلّته إنّما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويّته عن التمام إلّا بوجود غيره حتى يتمّ بوجوده فوجود علّته هو تمامه وكماله، وينتهي في سلسلة الافتقار إلى ما هو تام الحقيقة في ذاته **وبه تمام كلّ تام، وغنى كلّ ذي فاقة، وغاية كلّ حركة وطلب دفعاً للدور والتسلسل، وهو التام وفوق التمام لما ذكرناه، فكلّ ما سواه متعلق به مفتقر إليه. وقد مرّ إنّ الافتقار إليه لما سواه، كأنّه مقوم لها ولو كانت الحوادث تامّة القوة على قبول الإفاضة لهوياتها لكانت موجودة دائماً لكنّها أنّما تتم إمكاناتها واستعداداتها لقبول

---

* قوله: «وكذا الطبيعة السارية في الأجسام» كالصور الطبيعية. وقوله: «ويصدق فيه أيضاً أنّه لا يفتقر إلّا في الإمكان» فناط الاحتياج فيه أيضاً الإمكان لا الحدوث. لأن إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدد أي حدوثه ذاتي والذاتي لا يعلّل.

** قوله: «وبه تمام كل تام...» أي بما هو تامّ الحقيقة تمام كل تام وغنى كل ذي فاقة الخ.

الوجود بتغيّرات تعرض لها شيئاً بعد شي فيتمّ بها قوتها على الوجود فمتى تمّت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ؛ *فظهر أنّ كلّ فعل مع فاعله التام. ولهذا حكم المعلّم الأوّل إنّ الفعل الزماني لا يكون إلّا لفاعل زماني، وقال: إذا أردت أن تعلم أنّ الفاعل لهذا الفعل زماني أو غير زماني فانظر في حال فعله فإن كان فعله واقعاً تحت الزمان ففاعله أيضاً كذلك لعدم انفكاكه عنه.

** فصل (٩)

في أنّ القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء

وبيانه أنّ المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس أوائل الملموسات أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الأربع إلّا أنّها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها، وإذا كان كذلك وجب أن يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات إلّا أنّه أضعف منها لأنّها صرفة قوية ***وهو فاتر ضعيف، ولمّا لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه

---

* قوله: «فظهر أن كل فعل...» أي كل فعل تامّ القابلية للوجود مع فاعله التام. وقوله: «ففاعله أيضاً كذلك» أي فاعله القريب المباشر أيضاً كذلك لعدم انفكاكه عنه.

** قوله: «فصل في أنّ القدرة...» ناظر إلى المباحث المشرقية اللفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٨٢). وقوله: «وبيانه أنّ المزاج كما سيأتي...» سيأتي البحث عن المزاج في الفصل الرابع عشر من الفن السادس من القسم الثاني من الكتاب في الجواهر والأعراض حيث يقول: «فصل في تحقيق ماهية المزاج وإنيّته...» (ط ١ من الرحلي، ج ٢، ص ٢٠٢). وقوله: «عبارة عن كيفية...» أي المزاج عبارة عن كيفية متوسطة من جنس أوائل الملموسات كما قال: وهي أي تلك الكيفية بالحقيقة من هذه الكيفيات الأربع، إلّا أنّها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها، أي بالنسبة إلى أوائل الملموسات.

*** قوله: «وهو فاتر...» أي المزاج فاتر ضعيف. ولمّا لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه

الكيفيات عرفنا أنّها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج، بل تستتبعها صورة مدبّرة للمزاج حافظة إيّاه بإيراد ما يستحيل منه شيئاً فشيئاً، وجبر ما يتداعى إلى الانفكاك على الالتيام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادّة الأفعال المتخالفة الأوضاع؛ فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من أفق أرفع من أفق المزاج *وهذا المبحث أليق بالطبيعيات.

** فصل (١٠)

في الحركة والسّكون

فإنّهما يشبهان القوة والفعل وهما بالمعنى الأعم من عوارض الموجود بما هو

الكيفيات عرفنا أنّ القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطبّاء، بل القدرة كيفية نفسانية تابعة للمزاج، بل تستتبع تلك الكيفية النفسانية صورة روحانية من سنخ الأفق الذي هو أعلى وأرفع من أفق المزاج، وتلك الصورة الروحانية هي الموصوفة بالقدرة والتدبير والتسخير وهي الحافظة للمزاج فتدبّر. وقوله: «من موضوعات تلك ...» بيان لما في قوله: وجبر ما يتداعى إلى الانفكاك.

* قوله: «وهذا المبحث أليق بالطبيعيات» وقد قال في أوّل الفصل المذكور آنفاً من الجواهر والأعراض في تحقيق ماهية المزاج وإنّيّته: «هذا البحث عن ماهية الشيء ونحو وجوده مناسب لأن يذكر في العلوم الإلهيّة» فتأمّل.

** قوله: «فصل في الحركة والسكون فإنّهما يشبهان القوة والفعل ...» قال ـ قدّس سرّه ـ في شرحه على الهداية الأثيرية: «الحركة من الأحوال التي تعرض للجسم الطبيعي بما هو هو، والسكون مقابل له تقابل العدم والملكة، وقدّم الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف تعريفه على تعريفها إذ الأعدام أنّما تعرف بملكاتها ...» (ط ١، ص ٨٧). فالحركة والسكون يشبهان القوة والفعل من وجه، وبينهما تقابل العدم والملكة من وجه فتدبّر.

ثمّ الغور التامّ العقلي، والنظر البالغ الفكري، والتوجه الناصع العرشي في نظام الوجود تنتج أن

موجود إذ لا يحتاج الموجود في عروضها له إلى أن يصير نوعاً خاصاً طبيعياً أو تعليمياً.

*فنقول: الموجود إمّا بالفعل من كلّ وجه فيمتنع عليه الخروج عمّا كان عليه. وإمّا بالقوة من كلّ جهة، وهذا غير متصور في الموجود إلّا فيما كان له فعلية القوة فيكون فعله مضمّناً في قوته، وهذا من شأنه أنّ يتقوّم ويتحصّل بأيّ شيء كان كالهيولى الأولى. وإمّا بالفعل من جهة وبالقوة من جهة أخرى، ولا محالة ذاته مركّبة من شيئين بأحدهما بالفعل وبالآخر بالقوة، وله من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ماله من حيث هو بالقوة. وستعلم عن قريب أنّ جنس الفعل له التقدّم

أموراً ثلاثةً جاريةً فيه أزلاً وأبداً وهي السؤال والوهب والاتّهاب، قوله سبحانه: ﴿يسئلهُ مَنْ في السّمٰوات والأرض كلَّ يوم هو في شأن﴾ (الرحمٰن / ٣٠)، واليوم هو الظهور، ليس عند ربّك صباح ومساء؛ والعارف الربوبي يتمسّك في المقام بالحركة الحبّية ونعم ما تفوّه به. ولنا رسالة قيّمة بالعربية في طائفة من مسائل الحركة الحبّية وتجدّد الأمثال والحركة في الجوهر الطبيعي أدرجناها في كتابنا الفارسي الموسوم بـ«گشتى در حركت»، (ص١٧٣ ـ ٢٠٣)، لعلّها لسان صدق في بيان طائفة ممّا ينبغي أن يدرك في المقام؛ بل ذلك الكتاب الفارسي أعني «گشتى در حركت» له حظّ عظيم أيضاً في بيان أصول ما في تلك الفصول الآتية من هذا المسلك ويجب في المقام لفت النظر إلى أمرين: أحدهما أنّ الوجود صمد لا جوف له، والثاني أن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها، ثمّ اقرأ وارق. والله ـ سبحانه ـ فتّاح القلوب ومنّاح الغيوب.

* قوله: «فنقول الموجود إمّا بالفعل من كلّ وجه...» ناظر إلى الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء للشيخ الرئيس (ط ١ من الرحلي، ج ١، ص ٣٤) حيث قال في أوّل الفصل: «فنقول إنّ الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه، وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة، ويستحيل أن يكون شيء من الأشياء بالقوة من كل جهة لا ذات له بالفعل ألبتّة...». قوله: «وإمّا بالقوة من كل جهة...» أي إمّا بالقوة حتى في نفس القوة وهذا غير متصور في الوجود.... وقوله: «وإمّا بالفعل من جهة وبالقوة من جهة أخرى...» وهذا كالمني مثلاً ونظائره من الحبوب والبذور وغيرها ممّا لا تعدّ ولا تحصى.

على جنس القوة *بجميع أنحاء التقـدّم. ثمّ القسم الأوّل الذي هو بالفعل من كـلّ وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة إلى حالة أصلاً يجب أن يكون أمراً بسيطاً حقيقياً. **ومع بسـاطته لا بدّ أن يكون كلّ الأشياء وتمام الموجودات كلّها كما سنبرهن عليه. والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة أن يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره وإلّا لم يكن ما بـالقوة مـا بالقوة، ***وهذا الخروج إمّا بالتدريج أو دفعة، ****والخروج بالمعنى الأعمّ من الأمرين يعرض لجميع المقولات، فإنّه لا مقولة إلّا وفيها خروج عن قوة لهـا إلى

---

* قوله: «بجميع أنحاء التقدّم» يعني أنّ الفعل مقدم على القوة تقدّماً بالعلّية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة. كما يأتي الفصل السابع عشر من هذا المسلك في أنّ الفعل مقدّم على القوة بجميع أنحاء التقدّم.

** قوله: «ومع بساطته لا بدّ أن يكون...» وقد أشرنا آنفاً إلى أنّ الوجود صمد لا جوف له، وأن بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها. وتدبّر قوله سبحانه: ﴿وهو الذي في السّماء إله وفي الأرض إله﴾ (زخرف / ٨٤). والألوهية الربوبية. والحمد لله ربّ العـالمين. و ﴿هـو الأوّل والآخـر والظاهر والباطن﴾ (حديد / ٣). وقلت في قصيدتي «ينبوع الحياة»:

هو الصّـمد لا يعزب عنه خـردلٌ   جـداوله كـالبحر أو كـالبُحـيرةِ
جـداول أخرى ما تـريها كأنهُـرٍ   وقد جرت عن أصل كنبت فَسيلةِ
فـمن وحـدة عـينِ الهـويّة انكـا   بجـدولك الحـقّ تُنادي بخُبرةِ

*** قوله: «وهذا الخروج إمّا بالتدريج ...» الخروج بالتدريج في أربع مقولات من المقولات العشر. والخروج الدفعي في ستّ مقولات منها؛ وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك. وقال المصنف في شرحه على الهداية الأثيرية (ط ١، ص٨٧): «الخروج من القوة إلى الفعل المقابل لها قد يكون دفعةً، وقد يكون تدريجاً، وهو بالمعنى الأعم يعرض لجميع المقولات، لكنّ الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة في ما كان خروجاً على التدريج وهذا لا يمكن إلّا في أربع منها ...». والمـقولات العـشر هـي الجوهر والكم والكيف والأين والوضع والملك والإضافة وأن يفعل وأن ينفعل والمتى.

**** قوله: «والخروج بالمعنى الأعمّ من الأمرين ...» الأمران هما الحركة والسكون.

فعل لكنّ المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان *خروجاً لا دفعة فهو المسمّى بالحركة، وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المسمّى بالسكون؛ فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدريج أوّلاً دفعة وكلّ هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة.

**وليس لك أن تقول: الدفعة عبارة عن الحصول في الآن، والآن عبارة عن طرف الزمان، والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف إلى الحركة فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل. وكذلك إذا قلنا يسيراً يسيراً أو بالتدريج فإنّ كلاً منهما لا يعرف إلّا بالزمان الذي لا يعرف إلّا بالحركة.

***لأنّا نقول كما قال بعض الفضلاء: إنّ تصوّرات هذه الأمور أي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية بإعانة الحس عليها وإن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى

---

* قوله: «خروجاً لا دفعة...» أي بل متدرجاً.

** قوله: «وليس لك أن تقول...» القائل هو المعلّم الأوّل أرسطو مورداً على التعريف بأنّه يستلزم الدور، كما قال المصنف في شرحه على الهداية الأثيرية (ط ١، ص٨٧): «وطعن المعلم الأوّل في هذا التعريف بكونه متضمّناً للدور، إذ معرفة التدريج ويسيراً يسيراً متوقف على معرفة الزمان، وكذا اللّادفعة المأخوذة في حدّ الدفعة المأخوذة في حدّها الآن الذي هو عبارة عن طرف الزمان، والزمان مقدار الحركة».

*** قوله: «لأنّا نقول كما قال بعض الفضلاء...» هذا البعض من الفضلاء هو صاحب «المطارحات»، الشيخ شهاب الدين الإشراقي كما سيصرّح به بعد نقل كلامه بقوله: «وهذا مما ذكره صاحب المطارحات...». قوله: «بإعانة الحسّ عليها» أي بإعانة الحسّ على هذه الأمور التي هي الدفعة والتدريج ونحوه. وقوله: «وإن كان معرفتها...» الواو وصليّة، أي وإن كان معرفة هذه الأمور بحدودها محوجة إلى مقوّماتها الذاتية....، وقوله: «اللذين أحدهما مقدارها» وهو الزمان، «والآخر طرف مقدارها» وهو الآن.

مقوماتها الذاتيـة من الزمان والآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان فمـن الجـائز أن تعرف حقيقة الحركة بهذه الأمـور ثمّ تجعل الحركة ذريـعة لمـعرفة الزمـان والآن اللذين أحدهما مقدارها والآخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الأمـور الأوّليـة التصور. وهكذا حال كثير من الأمور التي هي ظاهرة الإنيّة خفيّة الماهية وحينئذ لا يلزم الدور. وهذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات، *واستحسنه الإمـام الرازي في المباحث المشرقية **لكنّ المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي إذ لا بدّ أن يعتـبر في تلك الأمور الانطـباق على أمر ممتد تـدريجي الحصول ***ولذلك قال الشيخ في الشفاء: جميع هذه الرسوم يتضمّن بياناً دورياً فاضطرّ مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك مسلكاً آخر؛ **** فالقدماء عدلوا عن

---

* قوله: «واستحسـنه الإمام الرازي في المباحث المشرقيّة ...» راجع الفصل الأوّل من الفـن الخامس من المباحث المشرقية في الحركة والزمان (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص٥٤٧)، وقد عبّر عن صاحب المطارحات ببعض الفضلاء فقال: «وأجاب بعض الفضلاء عن ذلك فقال: تصوّر حقيقة الدفعة واللّا دفعة والتدريج كل ذلك تصورات أوّلية لإعانة الحسّ عليها، فإنّا نعلم أن هذه الأمور أنّما تعرف بسبب الآن والزمان فذلك هو المحتاج إلى البرهان، ومن الجائز أن تعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثمّ تجعل الحركة معرّفة للزمان والآن اللّذين هما سببا هذه الأمور الأوّلية التصور وحينئذ لا يلزم الدور، وهذا جواب حسن».

** قوله: «لكنّ المتقدمين لم يلتفتوا ...» ناظر أيضاً إلى ما في الفصل الأوّل من الفن الخامس من المباحث المشرقية في الحركة والزمان. وقوله: «إذ لا بدّ أن يعتبر ...» أي لا بدّ أن يعتبر في تلك الأمور في المعرّف الانطباق على أمر ممتد تدريجي الحصول وهو الحركة.

*** قوله: «ولذلك قال الشيخ في الشفاء ...» قال في أوائل الفصل الأوّل من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الرحلي، ص٣٥، س ١)، وعبارته هكذا: «لكن جميع هذه الرسوم يتضمّن بياناً دورياً خفيّاً فاضطرّ مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك في ذلك نهجاً آخر ...» ويعني بقوله مفيدنا المعلّم الأوّل أرسطو.

**** قوله: «فالقدماء عدلوا ...» هذا من كلام المصنّف صاحب الأسفار، وقد انتهى كلام الشيخ

ذلك فقالوا: الحركة ممكن الحصول وكلّ ما يمكن حصوله للشيء فإنّ حصوله كمال لذلك الشيء فإذن الحركة كمال لما يتحرّك، ولكنّها تفارق سائر الكمالات من حيث إنّه لا حقيقة لها إلّا التعدّي إلى الغير والسلوك إليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان إحداهما أنّه لا بدّ هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهاً إليه، الثانية أنّ ذلك التوجه ما دام كذلك فإنّه بقي منه شيء بالقوة فإنّ المتحرك أنّما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة؛ فإذن هويّة الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل. وأمّا سائر الكمالات *فلا توجد في شيء منها واحدة من هاتين الخاصيتين فإنّ الشيء إذا كان مربعاً بالقوة صار مربعاً بالفعل فحصول المربعية هي من حيث هي هي لا يوجب أن يقتضي ويستعقب شيئاً. وأيضاً فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة.

فإذا عرفت هذا فنقول: الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان أحدهما الحصول في ذلك المكان والثاني إمكان التوجه إليه، وقد سبق أنّ كلّ ما يكون ممكن الحصول فإنّ حصوله يكون كمالاً له فإذن التوجه إلى ذلك المطلوب كمال، لكنّ التوجه إلى المطلوب متقدّم لا محالة على حصول المطلوب وإلّا لم يكن الوصول إليه على التدريج **وكلا منافيه؛ فإذن

بقوله: «مسلكاً آخر».

* قوله: «فلا توجد في شيء منها واحدة من هاتين الخاصيتين...» إحدى الخاصيتين هي قوله: أن يبقى منها شيء بالقوة؛ وأخراهما هي قوله: «أن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل».

** قوله: «وكلا منافيه» أي وكلا منافي الوصول إلى المطلوب على التدريج، فإذن التوجه كمال أوّل للشيء الذي هو المتحرك بالقوة.

التوجّه كمال أوّل للشيء الذي بالقوة لكن لا من كلّ وجه فإنّ الحركة لا تكون كمالاً في جسميته وإنّما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فإذن الحركة كمال أوّل لمّا بالقوة من جهة ما هو بالقوة، *وهذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس. **وأمّا أفلاطن الإلهي فإنّه رسمها بأنّها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده، وأمّا فيثاغورس فإنّه نقل عنه في تعريف الحركة ***إنّها عبارة عن الغيرية وهذا قريب مما ذكره أفلاطون إذ فيه إشارة إلى أنّ حالها في صفة من الصفات في كلّ آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن وبعده.

---

* قوله: «وهذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس» ولنا في بيانه تقرير حرّرناه في شرح العين الثانية من كتابنا «سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» (ط ٢، ص ١١٦) وهو ما يلي: «فجملة الأمر أنّ الحركة في نفسها كمال، لأنّ الكمال يكون في الشيء بالقوة ثمّ يخرج إلى الفعل والحركة كذلك: فالحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة، وتمتاز عنها من جهة أخرى وهي أن سائر الكمالات إذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن بعدُ فيه مما يتعلّق بذلك الفعل شيء بالقوة، فإنّ الشيء الأسود بالقوة إذا صار أسود بالفعل لم يبق أسود بالقوة من جهة الأسود الذي حصل له. بخلاف الحركة فإنّها إذا حصلت وصار الشيء متحركاً بالفعل بقي بعدُ متحركاً بالقوة من جهة الحركة المتّصلة التي هو بها متحرك بالفعل، فإذن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل فإنّ المتحرك أنّما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود، فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة».

** قوله: «وأمّا أفلاطن الإلهي...» يعني أن افلاطون رسم الحركة بأنّها خروج عن المساواة أي عن مساواة القوة بما هي قوة وتوجهها إلى شيء خاصّ وقربها إليه إلى أن يتّحد معه. إذ ما لا مادة ولا قوة له لا تعرضه الحركة فافهم ذلك ـ كما في تعليقة مخطوطة على بعض نسخ الأسفار التي عندنا ـ.

*** قوله: «إنّها عبارة عن الغيريّة...» لكون الحركة موجبة لتغيّر الحال. قال في القاموس: تغيّر عن حاله تحوّل. وغيّره جعله غير ما كان وحوّله وبدّله؛ والاسم الغير. وغير الدهر كعنب أحداثه المغيرة. وقوله: «من أخذ التدريج الاتصالي» بيان لما في قوله بما يدل على تمام التعريف.

ويمكن توجيه كلامهما بما يدلّ على تمام التعريف من أُخذ التدريج الاتصالي فيه . فإنّ الشيء إذا كان حاله في كلّ حين فرض مخالفاً لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أموراً متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال ، فأفلاطون عبّر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة ، وفيثاغورس عبّر عنه بالغيرية والمقصود واحد ، ولا يرد عليهما إنّ كلا من هذين المعنيين أمر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة ، لكنّ الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور ، *وقال في الشفاء : إنّ الحركة قد حدّت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الأمر في طبيعتها إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابتة

---

* قوله : «وقال في الشفاء ...» قال في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء (ط ١ ، ص ٣٥ ، س١٦) ونحن ننقل عبارته المصحّحة من الشفاء ونزيدها بياناً في ما بين الهلالين ، كما يلي : «فالحركة كمال أوّل لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة (هذا هو التعريف المنسوب إلى أرسطو) ، وقد حدّت بحدود مختلفة مشتبهة (بناءً على اشتباه الحق بالباطل) وذلك لاشتباه الأمر في طبيعتها إذ كانت الحركة طبيعة لا توجد أحوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى أن يكون قبلها شيء قد بطل ، وشيء مستأنف الوجود فبعضهم حدّها بالغيريّة (هذا الحدّ منسوب إلى فيثاغورس) ، إذ كانت توجب تغيّر الحال وإفادةَ تغيّرِ ما كان (ما نافية) ، ولم يعلم أنّه ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادةَ الغيريّة فهو في نفسه غيريّة ، فإنّه ليس كل ما يفيد شيئاً يكون هو إيّاه ولو كانت الغيريّة حركةً لكان كل غير متحركاً وليس كذلك . وقال قوم إنّها طبيعة غير محدودة (يحتمل أن يكون المراد من غير محدودة أنّها غير ثابتة) ، والأحرى أن يكون هذا إن كان صفةً لها صفةً لها (خبر يكون) غير خاصة (كأنّه إشارة إلى أنّه ليس كلّ حركة غير محدودة بل حركة الأفلاك كذلك) فغير الحركة ما هو كذلك أيضاً كاللّا نهاية والزمان . وقيل (القائل هو أفلاطون) إنّها خروج عن المساواة كأنّ الثبات على صفة واحدة مساواة للأمر بالقياس إلى كلّ وقت يمرّ عليه ، وأنّ الحركة لا تتساوى نسبة أجزائها وأحوالها إلى الشيء في أزمنة مختلفة فإنّ المتحرك في الأين في كلّ آن له أين آخر ، والمستحيل له (أي المتحرك في الكيف) في كلّ آن كيف آخر ؛ وهذه رسوم إنّما دعي إليها الاضطرار وضيق المجال ، ولا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها ومناقضتها فإنّ الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه» .

بالفعل ووجودها فيما يرى أن يكون قبلها شيء قد بطل وشيء مستأنف الوجود، فبعضهم حدّها بالغيرية إذ كانت توجب تغير الحال وإفادةً لغير ما كان ولم يعلم أنّه ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية فهو نفسه غيرية فإنّه ليس كلّ ما يفيد شيئاً يكون هو إيّاه ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركاً وليس كذلك. وقال قوم: إنّها طبيعة غير محدودة، والأحرى أن يكون هذا إن كان صفة لها صفة لها غير خاصة فغير الحركة هو كذلك أيضاً كاللّا نهاية والزمان. وقيل إنّها خروج عن المساواة كأنّ الثبات على صفة واحدة مساواة للأمر بالقياس إلى كلّ وقت يمر عليه وإنّ الحركة لا تتساوى نسبة أجزائها وأحوالها إلى الشيء في أزمنة مختلفة، فإنّ المتحرك في الإين في كلّ آن له أين آخر، والمستحيل له في كلّ آن كيف آخر، وهذه رسوم إنّما دعا إليها الاضطرار وضيق المجال، ولا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها ومناقضتها فإنّ الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه.

أقول: ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورسي من أنّ الحركة ليست نفس الغيرية وإنّما هي مفيدة الغيرية فليس بذاك إذ الحركة نفس التجدّد والخروج من حالة إلى غيرها لا ما به يتجدد الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء عن حالة نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وإن تغايرا في المفهوم وذلك كاف في الرسوم. وأمّا الذي نقل من قوم وزيّفه وهو أنّها طبيعة غير محدودة، فستعلم في موضعه من إثبات تجدّد الأكوان الجوهرية وتحول الطبيعة السارية في كل جسم، وإنّ تجدّدها وتبدّلها في ذاتها وجوهرها أصل جميع الحركات والاستحالات الأرضية العرضية.

عقدة وحل :

*قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية وشرحه لعيون الحكمة إنّ لي في خروج الشيء من القوة إلى الفعل على التدريج تشكيكاً مع أنّه اتفقت آراء الحكماء عليه ؛ فإنّ الشيء إذا تغيّر فذلك التغير إمّا أن يكون لحصول شيء فيه أو لزوال شيء عنه فإنّه إن لم يحدث فيه شيء مما كان معدوماً ولم يزل عنه شيء مما كان موجوداً وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير وقد فرض ذلك هذا خلف . فإذن الشيء إذا تغير فلا بدّ هناك من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه . فلنفرض أنّه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوماً ثمّ وجد وكلّ ما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم وإلّا لكان أحد جزئيه **هو الابتداء لا هو الابتداء فذلك الذي حدث إمّا أن يكون في ابتداء وجوده موجوداً أو لا يكون فإن لم يكن فهو بعد في عدم لا في ابتداء وجوده وإن حصل له وجود فلا يخلو إمّا أن يكون قد بقي منه شيء بالقوة أو لم يبق فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أوّل حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيراً يسيراً . وإن بقي منه شيء بالقوة فذلك الشيء الذي بقي إمّا أن يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة أن يكون شيء واحد موجوداً معدوماً دفعة واحدة ، وإمّا أن يكون غيره

---

* قوله : «قال الإمام الرازي...» راجع المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن ، ج ١ ، ص ٥٤٩) حيث قال : «وأعلم أنّ البحث المهمّ في هذا الموضع بيان أنّه هل يعقل أن يكون للشيء الواحد خروج من القوة إلى الفعل على التدريج فإن هذا متفق عليه بين الحكماء . ولي فيه شكّ الخ» . وراجع أيضاً أوائل الجزء الثاني من شرحه على عيون الحكمة للشيخ الرئيس .

** قوله : «هو الابتداء لا هو ...» أي وإلّا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو بتمامه والعبارة في المباحث هكذا : وإلّا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو الابتداء ، فذلك الذي كان معدوماً ثمّ حدث إمّا أن يكون في ابتداء وجوده موجوداً أو لا يكون فإن لم يكن فهو بعدُ (معنى بعدُ ههنا بالفارسية : هنوز) في عدم لا أنّه بعدُ في ابتداء وجوده ...

فحينئذ الذي حصل أوّلاً فقد حصل بتمامه، والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك أمور متتالية. فالحاصل إنّ الشيء الأحدي الذات يمتنع أن يكون له حصول إلّا دفعة بل الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال إنّ حصوله على التدريج على معنى أنّ كلّ واحد من تلك الأفراد أنّما يحصل في حين بعد حين وأمّا على التحقيق فكلّ ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم، فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا كلامه.

وأقول: إنّ بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلاً إيّاها عمّن سبقه من الأقدمين وأبطلها بأنّها * أنّما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الأعيان والموجود من الحركة إنّما هو التوسط المذكور وهو ليس إلّا أمراً سيّالاً لا يكون متقضياً ولا حقاً. وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين إنّه منهج الحكمة ** إلّا مولانا وسيّدنا الأستاذ دام ظله العالي حيث أفاد أنّ النافين للحركة بمعنى

---

* قوله: «أنّما تنفي...» أي أنّما تنفي هذه الشبهة وجود الحركة بمعنى القطع كما ذهب إليه أستاذه الشيخ الرئيس في الشفاء (ط ١، ج ١، ص ٣٥) وقوله: «والموجود من الحركة إنّما هو التوسط...» كما يأتي في الفصل الحادي عشر الآتي في تحقيق القول في نحو وجود الحركة. وقوله: «لا يكون متقضياً ولاحقاً» صفة لقوله سيّالاً أي هو بسيط لا أجزاء له حتى يتّصف بلحاظها بالتقضّي واللحوق.

** قوله: «إلّا مولانا وسيّدنا الأستاذ...» يعني به المولى محمد باقر الداماد صاحب القبسات ـ رضوان الله عليه ـ. وقوله: «حيث أفاد أن...» حاصله أنّ الحركة بمعنى القطع موجودة في الخارج لأن وجود كل شيء بحسب حاله. ووجود الحركة بمعنى القطع هو كونه على نعت الاتصال التدريجي؛ والمصنّف اختار هذا المذهب كما يظهر في آخر هذا الفصل حيث قال: «وأقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال الخ». قوله: «وإن اجتمعت هناك...» الواو وصلية، وهناك إشارة إلى الوهم. وقوله: «وإذا كان حصول الشيء الواحد...» أي حصول الشيء الواحد في الخارج. وقوله: «لكان حجّة ناهضة هناك أيضاً» أي لكان حجة ناهضة في الأوهام أيضاً. وقوله: «وقد اجتمعت الآراء على بطلانها» أي على بطلان تلك الحجة؛ وفي بعض النسخ: «وقد اجتمعت الآراء على بطلانه» أي على بطلان ذلك القياس المغالطي، ومآل النسختين واحد.

القطع قائلون بأنّ التوسط المذكور يرسم في الوهم أمراً حادثاً تدريجياً على نعت الاتصال وإن اجتمعت هناك أجزاؤه الحادثة على التدريج، وإذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواءٌ كان في الأعيان أو في الأوهام، وهذا القياس المغالطي لو صحّ لكان حجة ناهضة هناك أيضاً إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلاً واللازم خلف؛ وقد اجتمعت الآراء على بطلانها، كيف وقد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله إلى *غير المنقسمات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر وخروج الجسم من أين إلى أين آخر مشاهد محسوس، وذلك الخروج أمر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة **فوجود كمّية متصلة غير قارّة منطبقة على كمّية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن إنكارها؛ فالحري قلع أساس الإشكال وتخريب بنائه بإفشاء وجه الغلط فيه، وذلك غير متعسّر على مَن وفق له بل ميسّر لمن خلق له، فإنّ وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان إذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء خارجة عنه لأنّه عدمه وانقطاعه، ووحدة الشيء لا تأبى ذلك أصلاً لأنّ

---

* قوله: «غير المنقسمات الوضعية» أي الجواهر الفردة والأجزاء التي لا تتجزّى. وها هنا تعليقة في بعض نسخنا مختومة باسم «ميرزا دام ظلّه»، وأظنّه يريد الميرزا أبا الحسن الجلوة ـ قدّس سرّه ـ وهي ما يلي: «قوله: وعدم انفصاله إلى غير المنقسمات الوضعية» فإنّ الجسم إن كان مركّباً من الجواهر الفردة تكون الحركة أيضاً كذلك فلم يكن متصلاً وزمانياً، لكنّ الأجسام متصلة والمسافة متصلة فالحركة أيضاً يلزم أن تكون متصلة فوجودها يجب أن يكون في الزمان لا في آن».

** قوله: «فوجود كمّية متصلة ...» كذلك الخروج. وقوله: «ولو في الخيال» قيد لقوله: «فوجود كمّية متصلة». وقوله: «بل ميسّر لمن خلق له» وفي الحديث عنه ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: «كلٌّ ميسّر لما خلق له». وقوله: «لا تأبى ذلك» إشارة إلى قوله: «وجودٌ في الزمان». وقوله: «من الأمور الضعيفة» خبر لقوله: «لأنّ الحركة والزمان ...». وقوله: «بل إنّما ينافي وجوده» ضمير الفعل راجع إلى التدريج في قوله: «والتدريج في الحدوث».

الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الأمور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره؛ والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضاً متصل واحد شخصي في نفسه بل إنّما ينافي وجوده بتمامه أو وجود بعض منه في الآن ثمّ لا يلزم أن يكون لكلّ حادث ابتداء آني يوجد هو أو جزء منه في ذلك الآن. وهذا الغلط أنّما نشأ من اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فإنّ لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستمر الذات أوّلاً، والحركة ليست مما يوجد دفعة ثمّ يستمر فليس لها آن أوّل الحدوث ولا لجزء منها لأنّ جزء الحركة أيضاً حركة، بل لها طرف ونهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها.

ومن تعاريف الحركة * ما ذكره الشيخ في النجاة وهو إنّ الحركة تبدّل حال قارّة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول بها إليه وهو بالقوة أو بالفعل.

فلنبيّن قيود هذا التعريف واحترازاته. فقوله تبدّل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة إلى حال غير قارة أخرى كانتقال من متى إلى متى أو من فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال إذ تلك الأمور أحوال غير قارة. والانتقال منها ليس حركة كما أنّ التلبس بها ليس بسكون. وقوله في الجسم احتراز عن تبدّل الأحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها وإدراكاتها إذ ذلك لا يكون حركة

---

* قوله: «ما ذكره الشيخ في النجاة» عبارة النجاة المطبوعة هكذا: «الحركة تقال على تبدّل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل» (ص ١٠٥). وقوله: «على سبيل اتجاه نحو شيء» أي نحو شيء وجودي كما سيأتي في الضوء؛ وقوله: «والوصول بها إليه» أي والوصول بالحركة إلى شيء. وهو أي ذلك الشيء بالقوة أو بالفعل.

* لا عن تبدل الهيولى الأولى في صفاتها على ما قيل فإنّ للهيولى حركة في استعداداتها وانفعالاتها. وقد يقال إنّ المتحرك في الحركة الكمّية ليس إلّا المادة بل المراد من الجسم ما يعمّه ومادته. وقوله: يسيراً يسيراً يخرج تبدّلاً لا يكون كذلك في الجسم وتبدّل الهيولى في صورها الجوهرية فإنّ ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن أن يكون على سبيل التدريج، وسينكشف لك الحق الذي فيه. وقوله: على سبيل اتجاه نحو شيء احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلاً، والانتقال عنه يسيراً يسيراً إلى الظلمة فإنّه وإن كان فيه تبدّل في حال قارة تدريجاً إلّا أنّه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجّه ** نحو شيء، وأراد بالسببية المعبّر عنها بالباء القريبة الذاتية احترازاً عن تبدّل أحوال قارة تدريجاً لا يكون الوصول

* قوله: «لا عن تبدّل الهيولى الأولى ...» كلام هذا القائل صحيح على مبنى المشاء من عدم الحركة في الجوهر، لأنّ الهيولى شخص واحد عندهم، وأمّا عند المصنّف فإنّ الهيولى ليست وحدتها شخصية وذلك أعني عدم وحدتها الشخصية لكون الجوهر الطبيعي متحرك فالهيولى متحركة أيضاً، فردُّ المصنّف ذلك القول يصحّ على مبناه لا على مبنى الشيخ، والقائل بيّن التعريف على مبنى الشيخ.

** قوله: «نحو شيء» أي نحو شيء وجودي، والظلمة مثلاً عدميّة ليست بوجوديّة. وقوله: «القريبة الذاتيّة» صفة للسببية في قوله وأراد بالسببيّة المعبر عنها بالباء. هيهنا تعليقة في نسخة من نسخ الأسفار التي عندنا مختومة بقول الكاتب «للسيّد الأستاذ دام اقباله» كأنّه يريد الميرزا أبا الحسن الجلوه ﷺ، وهي ما يلي: «قوله: القريبة الذاتيـة» أي يكون غرض المتحرك الوصول إلى المطلوب بواسطة الحركة أي تكون الحركة مقصودة بالذات للإيصال بها إلى المطلوب فالانتقال في الجدة مثلاً ليس مقصوداً بالذات للإيصال، بل المقصود بالذات للإيصال حركة أخرى بها حركة الجدة فليست الحركة في الجدة مقصودة بالذات للإيصال». وقوله: «أولياً» أي غير مسبوق بآخر؛ وقوله: «أو ذاتياً» أي لا بواسطة. وقوله: «كما ستعلم في مباحث العلّة الغائية ...» مثلاً كما إذا تحرّك الجسم إلى الحرارة ويتبدّل بياضه سواداً، وإلى البرودة ويتبدّل سواده بياضاً كما في الخشب الذي يصير فحماً والفحم يصير رماداً. ثمّ الغاية الذاتية والعرضية قد تقدّم البحث عنها في المرحلة السادسة من المسلك الأوّل أيضاً.

إلى ما يترتب عليه أولياً أو ذاتياً كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من أنّ الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية، وبذلك يخرج عن الحدّ الانتقال من جدة إلى جدة أو من إضافة إلى إضافة إذ كل منهما وإن كان تدريجياً إلّا أنّ شيئاً منهما ليس غاية ذاتية أو أولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل في غيرهما. *وإنّما عمّم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كما لا تدوم من الحركات المستقيمة، وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية إذ ما يحصل لها أنّما هو وضع تدريجي صالح لأن يفصل إلى أوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل.

ومن تعاريفها أيضاً ما ذكره رهط من حكماء الاسلام وفاقاً للمتقدمين وهو أنّ الحركة زوال من حال إلى حال، أو سلوك من قوة إلى فعل. وفي الشفاء أنّ ذلك غلط لأنّ نسبة الزوال والسلوك إلى الحركة ** ليست كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبة الألفاظ المترادفة إيّاها؛ إذ هاتان اللّفظتان ولفظة الحركة وضعت أوّلاً لاستبدال الشيء في المكان ثمّ نقلت إلى الأحوال.

وأقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال

---

* قوله: «وإنّما عمّم في الغاية المذكورة ...» أي عمّم بقوله: وهو بالقوة أو بالفعل. ثمّ التعميم لا يناسب عبارة النجاة حيث قال: «بالقوة لا بالفعل»، إلّا أن يقال كانت عبارة نسخة النجاة للمصنف كما أفاد. وقوله: «من الحركات المستقيمة» بيان لقوله: «ما لا تدوم»؛ وقوله: «من الحركات الدورية» بيان لقوله: «ما تدوم». وأعلم أنّ الحركة الدورية تدوم، وأمّا الحركة الاستقامية فتنقطع لأنّ البعد متناهٍ، وتفصيل البحث عن ذلك وتحقيقنا فيه سيأتي في الفصل الثامن من الفنّ الأوّل من الجواهر والأعراض في تناهي الأبعاد. قوله: «ومن تعاريفها ...» يعني ومن تعاريف الحركة. قوله: «وفي الشفاء أن ذلك ...» راجع الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل من الشفاء (ط ١، ج ١، ص ٣٥) وينتهي ما في الشفاء إلى قوله: «ثمّ نقلت إلى الأحوال».

** قوله: «ليست كنسبة ...» مع أنّ التعريف لا بدّ من أن يشتمل على أحدهما. وقوله: «وأقرب التعاريف ... على الاتصال» أي على الاتصال التدريجي.

والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفترض بالموافاة والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكرها .

* فصل (١١)

في تحقيق القول في نحو وجود الحركة

قال الشيخ في الشفاء : الحركة اسم لمعنيين الأوّل الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى ** وذلك مما لا حصول له في الأعيان لأنّ المتحرك ما

---

* قوله : «فصل في تحقيق القول ...» العبارات للفخر الرازي في المباحث المشرقية بتصرف في عبارات الشيخ الرئيس من الشفاء . ثمّ المصنّف تصرف في عبارات الفخر أيضاً أعني أنّ هذا الكلام منقول بالمعنى وعبارات الكتاب منقولة من المباحث المشرقيّة ؛ وياليته نقل عبارة الشفاء ثمّ أتى بما أراده من مواضع الأبحاث ؛ فراجع الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء (ط ١ ، ص ٣٥ ، س٢٨) حيث قال : «ومما يجب أن تعلم في هذا الموضع أنّ الحركة إذا حصل من أمرها ما يجب أن يفهم (من تحديدها وتعريفها) كان مفهومها اسماً لمعنيين أحدهما لا يجوز أن يحصل بالفعل قائماً في الأعيان (وهو الحركة بمعنى القطع) ، والآخر يجوز أن يحصل في الأعيان (وهو الحركة بمعنى التوسط) ... » .

وكذلك راجع الفصل الثاني من الفن الخامس من المباحث المشرقية في الحركة والزمان حيث قال : «الفصل الثاني في تحقيق القول في الحركة . قال الشيخ الحركة اسم لمعنيين ... » (ط حيدرآباد الدكن ، ج ١ ، ص ٥٥٠) . ويعلم في هذا الفصل أنّ الحركة بمعنى القطع لا يكون لها في الخارج حصول قائم ؛ وأنّ الحركة بمعنى التوسط موجودة في الخارج وهي من الموجودات الضعيفة الوجود ؛ وأنّ الحركة الوسطيّة توجد في الآن .

** قوله : «وذلك مما لا حصول له في الأعيان ... » وهو الحركة القطعية . وقوله : «فإذاً لا وجود له في الأعيان ... » أي فإذاً لا وجود لذلك الأمر المتصل في الأعيان أصلاً بل في الذهن . وقوله : «في الخيال» متعلق بقوله : «ارتسمت» . وقوله : «ثمّ قبل زوالها ... » أي قبل زوال تلك الصورة عن الخيال .

دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها وإذا وجدت فقد انقطع وبطل فإذاً لا وجود له في الأعيان أصلاً بل في الذهن، وذلك لأنّ المتحرك يستند إلى المكان الذي تركه وإلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأوّل في الخيال ثمّ قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني، فقد اجتمعت الصورتان في الخيال، فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنّهما شيء واحد، وأمّا في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان * لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم.

الثاني وهو الأمر الموجود في الخارج وهو كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه، وهو حالة موجودة مستمرّة ما دام كون الشيء متحركاً، وليس في هذه الحالة تغير أصلاً بل قد تتغيّر حدود المسافة بالفرض لكن ليس المتحرك متحركاً لأنّه في حد معيّن من الوسط، وإلّا لم يكن متحركاً عند خروجه منه بل لأنّه متوسط على الصفة المذكورة، وتلك الحالة ثابتة له في جميع حدود ذلك الوسط، وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لأنّه يصح أن يقال له في كل آن يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه.

** والذي يقال من أنّ كلّ حركة ففي زمان فإمّا أن يعني بالحركة الأمر

---

* قوله: «لا يحصل فيهما المتحرك ...» أي لا يحصل في الطرفين المتحرك في زمان في الوجود، ولا الحالة التي بينهما ـ أي ولا الأمر الممتدّ الذي بين المبدأ والمنتهى له وجود قائم لانتفائه قبل وجود ما يفرض طرفاً آخر. وقوله: «وهو الأمر الموجود في الخارج ...» وهو الحركة التوسّطية. وقوله: «بل قد تتغيّر حدود المسافة بالفرض» أي بالفرض واعتبار الموافاة. وقوله: «لأنّه متوسط على الصفة المذكورة» وهي ما ذكره سابقاً بقوله بحيث كل حدّ فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه.

** قوله: «والذي يقال من أن ...» هو تتمّة كلام الشيخ في الشفاء ينتهي إلى قول المصنف بعد

المتصل فهي في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي وإن كان يباينها بوجه فإنّ الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضراً فيه ولا كذلك هذا، وإن عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على

أسطر: «هذا كلامه ...». والمصنّف نقل عباراته على النقل بالمعنى ونحن نأتي بقول الشيخ مع توضيح بعض عباراته بين الهلالين كما يلي:

«والذي يقال من أن كل حركة ففي زمان فإمّا أن يعني بالحركة الحالة التي (أي الحركة القطعية) للشيء بين مبدأ ومنتهى وصل إليه فتقف عنده (كما في الحركة المستقيمة)، أو لا تقف عنده (كالحركات الوضعية أي الحركات المستديرة حيث لا يكون لها منتهى حقيقي بل لها غاية فرضيّة) فتلك الحالة الممتدّة هي في زمان، وهذه الحالة فوجودها على سبيل وجود الأمور في الماضي (لأنّ الأمور في الماضي لها مبدأ ومنتهى وصلت إليه) وتباينها (أي تباين تلك الأمور) بوجه آخر، لأنّ الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضراً ولا كذلك هذا (لأنّ الحركة بمعنى القطع لا يمكن أن تحصل في الآن بل حاصلة في الزمان منطبقة عليه. وليس كل حركة موجودة في آن من الماضي كان حاضراً فيه) فيكون هذه الحركة يعني بها القطع؛ وإمّا أن يعني بالحركة الكمال الأوّل الذي ذكرناه (أي الحركة بمعنى التوسط) فيكون كونه في زمان لا على معنى أنّه يلزمه مطابقة الزمان بل على أنّه لا يخلو من حصول قطع (أي من حصول حركة قطعيّة مطابقة للزمان) ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان. ولأنّه كان ثابتاً في كلّ آن من ذلك الزمان مستمراً فيه فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطته». فلنرجع إلى بيان ما في عبارة الأسفار في المقام فنقول:

قوله: «فإمّا أن يعني بالحركة ...» أي المعنى الأوّل من الحركة وهو الحركة القطعيّة. وقوله: «على سبيل وجود الأمور في الماضي ...» أي الأمور التي ترتسم وتبقى في الخيال بعد ذهابها منطبقاً مع زمانها. وقوله: «كان حاضراً فيه» أي كان وجود الحركة القطيعة حاضراً في الماضي ولا كذلك هذا لعدم وجوده في آن، وذلك لأنّ الحركة بمعنى القطع لا يمكن أن تحصل في الآن بل حاصلة في الزمان منطبقة عليه. وقوله: «وإن عني به المعنى الثاني...» أي وإن عني به الحركة التوسّطية... . وعبارة الشفاء في غير واحدة من النسخ المصحّحة المخطوطة هكذا: «وإمّا أن يعني بالحركة الكمال الأوّل الذي ذكرناه فيكون كونه في زمان لا على معنى أنّه يلزمه مطابقة الزمان بل على أنّه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان لأنّه كان ثابتاً في كلّ آن من ذلك الزمان مستمراً فيه».

معنى انّه تلزمه مطابقة الزمان بل على معنى انّه لا يخلو من حصول قطع، ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان، ولأنّه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطته هذا كلامه.

وفيه مواضع أبحاث نقضاً وإحكاماً.

الأوّل إنّا نقول: لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في الأعيان، عبارة عن صدقها على أمر وتحقق حدها فيه * كما ذكره الشيخ في باب المضاف، وإنّه موجود في الخارج بمعنى أنّه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه، ولا يعني بموجودية الشيء إلّا ذلك، ومن هذا القبيل ماهية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها. والعجب إنّ الشيخ ذاهب إلى وجود الزمان المتصل في الخارج لأنّه الذي ينقسم إلى السنين والشهور والأيام والساعات، والحركة بالمعنى الأوّل يطابقه والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون محلّاً للموجود وعلّة له.

الثاني أنّا نقول: لعلّ غرض الشيخ ** من نفي وجود الحركة بالمعنى الأوّل إنّ الحركة وصف للجسم، والجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده،

---

* قوله: «كما ذكره الشيخ في باب المضاف وإنّه موجود في الخارج...» راجع الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء في الإلهيات (ط ١، ص ٤٥٨ والطبع الآخر بتصحيحنا وتعليقنا عليه، ص ١٥٦)؛ وقال فيه: «والذي تنحلّ به الشبهة من الطريقين (الفريقين ـ خ ل) جميعاً أن نرجع إلى حدّ المضاف المطلق فنقول: إنّ المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره. فكل شيء في الأعيان يكون بحيث ماهيته أنّما تعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشيء من المضاف، لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود...».

** قوله: «من نفي وجود الحركة بالمعنى الأوّل...» أي نفي وجود الحركة بمعنى القطع أي الحركة القطعية.

والحركة لا وجود لها في الآن، ولو كان ذلك المعنى نعتاً للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي وصف بها حين وصف بها *فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الأوّل لتبدله وتجدده مع ثبات الجسم، لكنا نقول: إنّ محلّ الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو أمر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتأثرة آناً فآناً كما أنّ فاعلها أيضاً سواءٌ كانت طبيعة أو قسراً أو إرادة لا بدّ وأن يلحقه ضرب من تبدّل الأحوال والحيثيات **ليصير بانضمام تلك الأحوال موجباً لحصول الحركة في القابل كما بيّنه الشيخ في موضعه، لأنّ علّة المتغير متغير وعلّة الثابت ثابت لا محالة، وكذلك حكم القابل للشيء.

الثالث أنّ نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقاً غير صحيح فكيف حكم بنفيها. والأولى أن يحمل كلامه على أنّ ما رامه هو نفي أن يكون لوجودها صورة في الأعيان كوجود الأمور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة. ويرشدك إلى ذلك قوله: لا يجوز أن يحصل بالفعل قائماً حيث قيّد الحصول بالقيام أعني قرار الذات وثباتها، وكذا قوله: ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان إلى آخره؛ فإنّ ما في الذهن منها وإن كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الأعيان منها فإنّه تدريجيّ الحدوث والبقاء جميعاً.

الرابع أنّ نفي وجود الحركة بالمعنى الأوّل كما ينص عليه عبارة الشيخ ها هنا

---

* قوله: «فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر...» أي الحركة التوسطية.

** قوله: «ليصير بانضمام...» ضمير الفعل راجع إلى قوله: «فاعلها» أي ليصير فاعل الحركة بانضمام تلك الأحوال موجباً لحصول الحركة في القابل.

مناقض * لما قال في الشفاء في فصل حلّ الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة: وأمّا الزمان فإنّ جميع ما قيل في أمر أعدامه وإنّه لا وجود له فهو مبني على أنّه لا وجود له في الآن، وفرق بين أن يقال لا وجود له مطلقاً وبين أن يقال لا وجود له في آن حاصلاً. ونحن نسلّم ونصحّح أنّ الوجود المحصّل على هذا النحو لا يكون للزمان إلّا في النفس والتوهم، وأمّا الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فإنّه إن لم يكن ذلك صحيحاً له صدق سلبه فصدق أن نقول: إنّه ليس بين طرفي المسافة مقدار إمكان الحركة على حدّ من السرعة يقطعها، وإن كان هذا السلب كاذباً فالإثبات الذي يقابله صادق، وهو أنّ هناك مقدار هذا الإمكان والإثبات دلالة على وجود الأمر مطلقاً وإن لم يكن دالاً على نحو وجوده محصّلاً في آن أو على جهة ما، وليس هذا الوجه له بسبب التوهّم فإنّه وإن لم يتوهّم كان هذا النحو من الوجود وهذا النحو من الصّدق حاصلاً ومع هذا فإنّه يجب أن يعلم أنّ الموجودات منها ما هي محققة الوجود ومحصّلة، ومنها ما هي أضعف في الوجود، والزمان يشبه أن يكون أضعف وجوداً من الحركة انتهى كلامه.

والشيخ ـ قدّس سرّه ـ أجلّ شأناً وأرفع محلاً من أن يناقض نفسه في كتاب واحد إذ ظهر من كلامه أنّ الحركة أقوى في الوجود مما يوصف في الأعيان بنحوٍ من الوجود مطلقاً أعني الزمان فيكون لها وجود في الأعيان بالضرورة، كيف وهو

---

* قوله: «لما قال في الشفاء في فصل حلّ الشكوك ...» قاله في أوّل الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء (ط ١، ص٧٧). وقوله: «ونصحّح أنّ الوجود ...» أي ونصحّح أنّ الوجود المحصّل على هذا النحو أي على نحو الثبات والقرار لا يكون للزمان إلّا في النفس والتوهم. وأمّا الوجود المطلق وإن لم يكن في الآن، المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له أي فذلك الوجود المطلق صحيح للزمان. فإنّه إن لم يكن ذلك أي الوجود المطلق صحيحاً له أي للزمان صدق سلبه، فصدق أن نقول إنّه ليس بين طرفي المسافة مقدار أي زمان إمكان الحركة على حدّ من السرعة يقطعها الخ.

علة الزمان ومحله فيكون أولى بالوجود كما نصّ عليه فعلم أنّ معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي أومأنا إليه.

* الخامس أنّ الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان لأنّه كليٌّ والكلّيات بما هي كلّيات أي معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعيّنة هي الحصول في حدّ معيّن وذلك أمر آنيّ، ولهذا ذهب جمع إلى أنّ الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود، وهو باطل، كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالاً أولياً بل هو الكمال الثاني لأنّ الحركة هو السلوك إلى الحصول في حد معيّن والطلب له، لا أنّه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه والسلوك إليه غير الحصول فيه.

والجواب أنّ الحركة بهذا المعنى وإن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل إلّا أنّها مع ذلك لها تعيّن من جهة تعيّن الموضوع ووحدة المسافة، ووحدة الزمان والفاعل المعيّن والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص، وهي أيضاً كما مرّ من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعيّن هذا القدر **وإن كان فيها ضرب من الاشتراك؛ فإنّ نسبة تلك الحصولات إلى معنى

---

* قوله: «الخامس أنّ الحركة ...» أي الحركة بمعنى التوسّط. وهذا هو الإشكال الثاني في المباحث المشرقية والجواب عنه (ط حيدرآباد الدكن، ج١، ص٥٥٢) حيث قال: «الإشكال الثاني على أصل الكلام أنّ الحركة لا يمكن أن تكون عبارة عن التوسّط المطلق لأنّه أمر كلّي والكلّيات لا وجود لها في الأعيان ...».

** قوله: «وإن كان فيها ضرب من الاشتراك» الواو وصليّة، أي وإن كان فيها ضرب من الاشتراك أي الإبهام؛ وقوله: «فإنّ نسبة تلك الحصولات ...» دليل على أنّ الحركة بمعنى التوسط من الموجودات الضعيفة الوجود. وقوله: «ونسبتها إلى معنى القطع ...» أي نسبة تلك الحصولات إليه.

التوسط المستمر نسبة الجزئيات إلى الكلّي ونسبتها إلى معنى القطع المتصل نسبة الأجزاء والحدود إلى الكل.

* السادس أنّ لقائل أن يقول: الحركة إمّا مركبة من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلاً أو ليس كذلك، والأوّل باطل كما بيّن في مباحث الجسم والمقادير، والثاني أي كونها قابلة للقسمة أبداً فالأجزاء الفرضية منها لا توجد بأسرها دفعة لأنّها غير قارّة فلا محالة يوجد منها شيء بعد شيء؛ فالجزء الموجود منها إن لم يكن منقسماً، فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارناً له أيضاً أمر غير منقسم، فالحركة إذن مركّبة من أمور غير منقسمة هذا خلف. وإن كان منقسماً كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كلّه حاصلاً فلا يكون ما فرضناه حاصلاً حاصلاً هذا خلف.

أقول: هذه الشبهة من الإمام الرازي وهي قريبة المأخذ ممّا سبق ذكره سؤالاً وجواباً، والغلط أنّما نشأ من الذهول عن أنّ وجود الشيء مطلقاً ** أعمّ من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق نختار الشق الأخير وهو إنّ الموجود من كلّ جزء من الحركة أمر منقسم بالقوة إلى أجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق وهكذا بالغاً ما بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية والقسمة.

*** السابع أنّ الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منه اتصال بين موجود ومعدوم.

---

* قوله: «السادس أن لقائل أن يقول...» هذا هو الإشكال الأوّل في المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد، ج ١، ص ٥٥٢) حيث قال: «فإن لقائل أن يقول: الحركة إمّا أن تكون مركّبة من أمور...».

** قوله: «أعمّ من وجوده في الآن» أي بل يكون موجوداً في الزمان وإن لم يكن في الآن.

*** قوله: «السابع أنّ الاتصال بين الماضي...» أي اتّصاف الماضي بالمستقبل.

والجواب أنّ الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها تقارن قوّتها، وحدوثها عين زوالها، فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه؛ فإنّ الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء، وهذا النحو أيضاً ضرب من مطلق الوجود * كما أنّ للإضافات ضرباً من الوجود، وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها أجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم إلى ما هو أهمّ من ذلك.

** فصل (١٢)

في إثبات المحرّك الأوّل

إنّك *** قد عرفت حدّ الحركة فهي فعل أو كمال أوّل للشيء الذي هو بالقوة

---

* قوله: «كما أن للإضافات ضرباً من الوجود ...» كالأبوة والأخوة ونظائرها فإنّ لها ضرباً من الوجود بوجود المنتزع منه. قوله: «وفي وجود الحركة شكوك ...» ذكرت تلك الشكوك في شرحه على الهداية الأثيرية فراجع.

** قوله: «فصل في إثبات المحرّك الأوّل ...» اعلم أن كتابنا الفارسي المسمّى بـ «گشتى در حركت» قد تضمّن جميع المباحث الأصيلة في الحركة؛ وقد أدرجنا فيه رسالة فارسية أيضاً في الأدلة على حركة الجوهر الطبيعي تنتهي إلى الحادي والعشرين دليلاً؛ والكتاب قد طبع غير مرّة، وهو مفيد في بيان مسائل الحركة جداً؛ وكذلك تعليقاتنا على الفريدة الثانية من المقصد الرابع من الحكمة المنظومة للمتأله السبزواري، (ط ١، ج ٤، ص ٢٤٠)، ولعمري أن ذلك الكتاب أعني «گشتى در حركت» شرح متقن بالفارسية لهذه الفصول الباحثة عن الحركة، وهو جدير جداً بأن يجعل من الكتب الدرسية في المعارج العالية والمدارج الغائية. وذلك الكتاب العجاب يبحث عن الحركة الحبّية وتجدّد الأمثال والحركة الجوهرية ونتائج متفرّعة عليها، وحرّرنا أمّهات مسائلها وأصولها في آخره على سبيل الفذلكة. والله ـ سبحانه ـ فتّاح القلوب ومنّاح الغيوب.

*** قوله: «قد عرفت حدّ الحركة فهي فعل أو كمال أوّل ...» قد تقدّم نقل وجوه حدّ الحركة في الفصل العاشر من هذا المسلك، ولم يذكر في تلك الوجوه أنّ الحركة فعل وإن كانت الحركة بالنسبة إلى

من جهة ما هو بالقوة، فالقوة للمتحرّك بما هو متحرّك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابله السكون تقابل العدم والعينية. فنقول: الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية لا بدّ لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثاً لا بدّ لها من فاعل ولا بدّ من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً فعلاً وقبولاً تجدديين واقعين تحت مقولتين متخالفتين، وهما مقولة أن يفعل وأن ينفعل، والمقولات أجناس عالية متباينة، ولاستحالة كون المفيض مستفيضاً بعينه فالمحرّك لا يحرّك نفسه *بل لشيء لا يكون في نفسه متحرّكاً، والمتحرّك لا يتحرّك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا محال. والمسخّن لا يسخّن نفسه بل لأمر تكون سخونته بالقوة فلا بدّ أن يكون قابل الحركة متحركاً بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بدّ وأن يكون بالفعل فيما يحرّك الشيء إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وإن لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة إذ ليست الحركة كمالاً لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل. ** لكنّ هنا دقيقة ستعلم بها

محركها فعلاً كما أنّها بالنسبة إلى متحركها انفعال، نظير ما يأتي بيانه في الفصل الرابع من المسلك الخامس في تحقيق معنى العلم من أنّ العلم ليس أمراً سلبياً... . وكون الحركة فعلاً للمتحرك الأيني ومحرّكه ظاهر، على أن أدلة الحركة في الطبيعة الجوهرية ناطقة بأنّ الحركة فعل للجوهر الطبيعي أيضاً فتدبّر.

* قوله: «بل لشيء لا يكون...» اللام زائدة على المفعول، وكذلك اللام في قوله الآتي بعد سطر: «بل لأمر تكون...». وقوله: «وفاعلها لا بدّ» ذلك الفاعل كالنار مثلاً، وقوله: «في ما يحرك الشيء إليه» كلمة ما إشارة إلى الحرارة مثلاً، والشيء كالماء. وقوله: «وإن لم يكن بالفعل» ضمير الفعل راجع إلى الفاعل في قوله: «وفاعلها لا بدّ...»، وذلك لأنّ الجوهر ثابت عندهم والحركة عارضة.

** قوله: «لكن هنا دقيقة...» تلك الدقيقة إشارة إلى الحركة الجوهرية. وقوله: «لا بدّ في الوجود من أمر غير الحركة...» ذلك الأمر هو مبدأ الحركة أي الطبيعة. وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك في الفصل العشرين من هذا المسلك حيث يقول: «فصل في إثبات الطبيعة لكل متحرك وأنّها هي المبدأ القريب لكل حركة، سواء كانت الحركة طبيعية أو قسرية أو إرادية...».

وهي أنّه لا بدّ في الوجود من أمر غير الحركة وغير قابل الحركة وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم. وله فاعل محرك * بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلّل الجعل بين الشيء وذاتياته، وذلك لأنّ فاعل الحركة المباشر لها لا بدّ وأن يكون متحركاً وإلّا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته إلى أمر وجودي متجدد الذات لأدّى ذلك إلى التسلسل أو الدور، وسنرجع إلى تحقيق ذلك الأمر إنشاء الله تعالى. فالآن نقول قولاً مجملاً: إنّ قابل الحركة أمر بالقوة إمّا من هذه الجهة أو من كلّ جهة، وفاعلها أمر بالفعل إمّا من هذه الجهة وإمّا من كل جهة ولا محالة تنتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعاً للدور أو التسلسل، كما أنّ جهات القوة ترجع إلى أمر بالقوة من كل وجه إلّا كونه بالقوة لأنّ القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز عن العدم المطلق؛ **فثبت أنّ في الوجود طرفين أحدهما الحق الأوّل والوجود البحت جلّ ذكره، والآخر الهيولى الأولى، والأوّل خير محض، وهذه شر لا خيرية فيه إلّا بالعرض، ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيراً بالعرض بخلاف العدم فإنّه شرٌّ محض. ومن هاهنا ظهر أنّ الجسم مركب من هيولى وصورة لأنّ الجسم فيه

---

* قوله: «بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة...» يعني أن هيهنا جعلاً بسيطاً وهو أنّ الله جعل وجود الطبيعة السيّالة مجعولةً، لا أنّه جعل الطبيعة المجعولة أوّلاً متحركةً ثانية لعدم تخلّل الجعل بين الشيء ـ أي الطبيعة ـ وذاتياته ـ أي الحركة. فالطبيعة هي فاعلة الحركة المباشرة لها.

** قوله: «فثبت أن في الوجود طرفين...» وسيأتي كلامه في ذلك أيضاً في آخر الفصل السادس من الموقف التاسع من إلٰهيات هذا الكتاب حيث يقول: «تبصرة مشرقية: إعلم أن للوجود المطلق حاشيتين إحديهما واجب الوجود وهو الغاية في الشرف لأنّه غير متناهي الشدّة في الكمال وغير متناهي القوة في الفعل؛ والأخرى الهيولى الأولى وهي الغاية في الخسّة لأنّها غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهي الإمكان والقوة في الانفعال، ولا يتنزّل الوجود إليها ما لم يقع له المرور على جميع الأوساط المترتبة، وكذا لا يرتفع الوجود في الاستكمالات إلى الله ـ تعالى ـ ما لم يقع له المرور على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله ـ تعالى ـ على الترتيب الصعودي».

قوة الحركة وله الصورة الجسمية أعني الاتصال الجوهري وهو أمر بالفعل ففيه كثرة. وفيه إشارة إلى أنّ * كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل. وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض مَن له علم بذاك.

فصل (١٣)

في دفع شكوك أوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك

إنّ الموروث من الحكماء ** في إثبات هذا المرام حجج متكثرة:

الأولى: لو كان الشيء متحركاً لذاته امتنع سكونه لأنّ ما بالذات يبقى ببقاء

---

* قوله: «كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل» أقول: وإلّا لزم أن يتركّب من الوجود والعدم فيكون مركّباً. وأمّا قوله ـ رضوان الله عليه ـ: «وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض مَن له علمٌ بذاك» فإن أراد به أن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها فهذا هو التوحيد الصمدي المذكور في الصحف العرفانية. وقد أشار إليه ثامن الحجج، عليّ بن موسى الرضا ـ عليه السلام ـ بقوله الحكيم: «يا مَن علا فلا شيء فوقه، يا مَن دنى فلا شيء دونه». وقد حرّرناه في صحفنا النوريّة: «گشتي در حركت» و «أنّه الحق» و «نصوص الحكم». وغيرها؛ وإن اراد به مطلب الحركة الجوهرية فالحق أنّ الحركة الجوهرية الطبيعية ناشئة من تجدّد الأمثال على التفصيل الذي تجده في كتابنا الفارسي «گشتي در حركت» وغيره. وسيأتي بيانه في هذا المسلك أيضاً. بل وسيصرّح هو ـ قدّس سرّه ـ بذلك في القسم الثاني من هذا الكتاب في المقولات وأحوالها. فتدبّر.

** قوله: «في إثبات هذا المرام حجج متكثرة ...» ذلك المرام هو أن للمتحرك محركاً. فأتبتوا في ذلك حججاً وهي ستٌّ في الكتاب. والفخر الرازي بعد إتيانها في المباحث أورد على تلك الحجج شكوكاً. والمصنف بعد نقل الحجج نقل تلك الشكوك ثمّ أخذ بردّ تلك الشكوك؛ وعنوان الفصل في الكتاب يوهم في بادئ النظر أن تلك الحجج هي الشكوك ولكن الحق هو ما أشرنا إليه. والمباحث الفخرية في المقام أبين مما في الكتاب. لراجع الفصل الثالث من الفن الخامس من المباحث المشرقية للفخر الرازي في أنّ لكل متحرك محرّكاً غيره ...» (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٥٥٤).

الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدَّم.

الثانية: لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لأنّ معلوم الثابت ثابت، ولو كان ثابتاً * لم يكن حركة.

الثالثة: لو كان متحركاً لذاته فلا يخلو إمّا أن لا يكون له مكان أو حالة ملائمة أو يكون فعلى الشق الأوّل لم يكن طالباً لذلك المكان أو ما يجري مجراه فلا يكون متحركاً، ولا أيضاً حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر؛ فإمّا أن يتحرّك إلى كل الجوانب وذلك محال أو لا يتحرّك أصلاً هذا خلف، وإن كان له ما يلائمه فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركاً لذاته.

الرابعة: لو تحرّك الجسم لأنّه جسم لكان كلُّ جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب أو لأنّه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية.

الخامسة: ما مرّ ذكره في الفصل المقدّم من اختلاف جهتي القوة والفعل فالمحرك إذا حرك لم يخلُ إمّا بأن يحرّك لا أن يتحرك أو بأن يتحرك فعلى الأوّل يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني فمعنى إنّه تحرّك أنّه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة فتكون الحركة فيه بالقوة والفعل معاً هذا محال.

السادسة: إنّ نسبة المتحرّك القابل إلى الحركة بالإمكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب، والوجوب والإمكان متنافيان فالمحرّك غير المتحرّك.

---

* قوله: «لم يكن حركة» لأنّ الحركة متجددة، فلو كان ثابتاً لم يكن حركة. وقوله: «إمّا أن لا يكون له مكان ...» أي فلا يخلو إمّا أن لا يكون له مكان بالفعل، أو حالة ملائمة يتّصف الشيء بها أو يكون، فعلى الشق الأوّل لم يكن طالباً لذلك المكان أو ما يجري مجراه أي الغير الملائم. وقوله: «وإن كان له ما يلائمه ...» أي وعلى الشق الثاني إن كان له ما يلائمه سواء كان له مكان يلائمه أو حالة تلائمه، فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركاً لذاته. وقوله: «وهو كذب» وذلك لعدم تحرك الأرض مثلاً بناءً على مذهب غير واحد من الحكماء والمتكلمين وغيرهم.

* قال صاحب كتاب المباحث المشرقيّة معترضاً على الثلاث الأُول أليست الطبيعة محركة لذاتها مع أنّها لا تتحرّك أبداً، ولا تبق الأجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبه لمكان معيّن فَلِمَ لا يجوز أن يكون الجسم محركاً لذاته ولم يلزم شيء ممّا قلتموه، فلئن قلتم إنّ الطبيعة إنّما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية أو زوال حالة ملائمة فيتجدّد أجزاء الحركة لأجل تجدّد القرب والبُعد من تلك الحالة الملائمة، والسكون أنّما يحصل عند الوصول إلى الملائم، والعلّة إن كانت في إيجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب لفوات ذلك الشرط. ** فنقول: إذا جوّزتم ذلك فَلِمَ لا تجوّزون أن يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى تتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب والبُعد من تلك الحالة المنافرة وتنقطع الحركة عند زوالها وحينئذ لا يمكن أن يدفع ذلك إلّا بأن يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كلّ جسم كذا وهذا هو الحجّة الرابعة فإذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة *** فلنتكلّم عليها. فنقول: إنّ كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى أمّا

---

* قوله: «قال صاحب كتاب المباحث ...» شروع في بيان الشكوك التي أشار إليها في صدر الفصل بقوله: «فصل في دفع شكوك ...». وقوله: «أليست الطبيعة محرّكة لذاتها» وفي بعض النسخ: «أليست الطبيعة متحركةً لذاتها ...»؛ أي فيكون الشيء محركاً ومتحركاً لذاتها مع أنّها لا تتحرك أبداً ودائماً أي بالذات لا بالعرض أي لا تتحرك بذاتها بتلك الأدلة بل تتحرك بالعرض في بعض الأحيان.

** قوله: «فنقول: إذا جوّزتم ذلك ...» ذلك إشارة إلى قوله: «فلئن قلتم إنّ الطبيعة أنّما تقتضي...». وقوله: «فَلِمَ لا تجوّزون»، أي فَلِمَ لا تجوّزون أن يكون اقتضاء التحريك أي تحريك الجسم أي طبيعة الجسم محركة لذاتها؛ وبعبارة أخرى فَلِمَ لا تجوّزون اقتضاء تحريك الطبيعة تغيّرها فيكون الجسم متحركاً لذاته.

*** قوله: «فلنتكم عليها ...» أي فلنتكلم على الطريقة الرابعة. وقوله: «لأنّها أمر إضافي» أي لأنّ القابلية أمر إضافي والحال أنّ الجسمية من مقولة الجوهر. وقوله: «وإن كانت مشتركة ...» الواو

مقداره فهو الأبعاد الثلاثة ولا شك أنّها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلّها، وأمّا الصورة الجسمية فلا بدّ من إقامة البرهان على أنّها أمر واحد في الأجسام كلّها، وذلك لأنّ الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الأبعاد لأنّها أمر إضافي والجسميّة من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية تلزمها هذه القابلية، وإذا ثبت أنّ الجسميّة أمر تلزمه هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلك الأمر مختلفاً في الأجسام وإن كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الأبعاد، والأمور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد.

ثمّ قال: وإن سلّمنا أنّ الأجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم، فهب أنّ الجسمية ليست علّة للحركة فلم لا يجوز أن تكون علّتها هي مادتها المخصوصة.

أقول: كون الأجسام مشتركة في الجوهر القابل للأبعاد أمر بديهيّ لا حاجة إلى إقامة البرهان عليه وذلك يكفينا لإثبات المبادي الطبيعية والحركات الخاصة إذ يعلم أنّ الحركات والأوضاع والأيون كلّها عوارض وأوصاف لذلك الأمر المشترك، فإنّ الكون في المكان لا توصف به إلّا الجسمية أعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا الوضع أعني نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض وإلى أمر خارج وكذا الانتقال من مكان إلى مكان فالقابل لهذه الأوصاف والانتقالات هو الجسم لا محالة وهو سبب قابلي فلا بدّ لهذه الأوصاف من سبب فاعلي أيضاً، لكن لهم في إثبات ذلك السبب الفاعلي طرقاً بعضها يبتني على إثبات الإمكان والقوة لوجود

وصلية. وقوله: «ثمّ قال...» أي ثمّ قال صاحب كتاب المباحث المشرقية الفخر الرازي. وقوله: «أوصاف لذلك الأمر المشترك» سواء كان ذلك الأمر المشترك جنساً أو نوعاً. وقوله: «لكن لهم في إثبات ذلك السبب الفاعلي طرقاً...» وإن كان ذلك السبب بديهياً.

هذه الأوصاف للجسم إذ لازم الماهية *بل لازم الوجود للشيء يجوز أن يكون الفاعل والقابل فيه أمراً واحداً، وبعضها يبتني على إثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات، فلو كان شيء منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كموصوفه متفقاً في الكل إذ لازم الماهية لازم لجميع الأفراد، وهم مع ذلك قد أقاموا البرهان على أنّ الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين أنواع الأجسام وأجناسها في موضعه كما سيأتي ذكره.

وأمّا قوله يجوز أن تكون الأمور المختلفة مشتركة في لازم واحد. فنقول: إنّ ذلك أنّما جاز بشرط أن يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بيّن في مقامه، ونحن نعلم يقيناً أنّ قابلية الأبعاد وإن كان أمراً نسبياً فأنّما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه، وذلك معنى مشترك بين الأجسام ضرورة واتفاقاً وإن كانت الأجسام متخالفة الماهيات، وبعض تلك الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة في الأجسام مبادي للحركات والآثار المتفننة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لأنّها محض القوة والاستعداد وليست هي أيضاً مختلفة إلّا من جهة اختلاف الطبائع والصور، وبهذا يدفع قوله لِمَ لا يجوز أن يكون علّة الحركة هي المادة المخصوصة ولم يعلم أن لا معنى لتخصيص المادة إلّا بصورة سابقة عليها، * وستعلم أنّ الفعل أقدم من القوة بحسب أصناف التقدّم.

---

* قوله: «بل لازم الوجود للشيء...» ضمير له راجع إلى اللازم، وضمير فيه راجع إلى الشيء، أي يجوز أن يكون الفاعل والقابل له أمراً واحداً فيه، فافهم.

** قوله: «وأمّا قوله يجوز أن تكون الأمور المختلفة ...» ذلك كالتشكيك اللازم للوجود في الموجودات المتباتنة لدى المشاء على ما هو المنسوب إليهم، والفخر يقول إن خصوصيّة كلّ جسم يمكن أن تقتضي الحركة بأن يكون الجسم متحركاً بذاته ولا تكون الحركة عارضية له بل ذاتية له.

*** قوله: «وستعلم أنّ الفعل أقدم ...» سيأتي الفصل السابع عشر من هذا المسلك في أنّ الفعل مقدّم على القوّة.

* ثمّ قال إنّ الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ماله من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب إن كان لجسميته مع أنّه لم يلزم أن يكون كلّ جسم كذلك فلتكن الحركة أيضاً لجسميته وإن لم يكن كل جسم متحركاً، وإن كان لأمر موجود في الجسمية فذلك الأمر إن لم يكن ملازماً لها لم يكن اللازم بسببه ملازماً لجسميّته، وإن كان ملازماً عاد التقسيم ولا ينقطع إلّا بأن يقال تلك الأوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز للخرق والفساد، أو إنّها لازمة للجسمية المطلقة إمّا بغير واسطة أو بواسطة ما يلازمها مع أنّ تلك الأوصاف غير مشتركة في الجميع، ** فلتكن الحركة أيضاً كذلك. وإن قيل إنّ تلك الملازمة لما حلّت فيه الجسمية وهو المادة فإنّ الأفلاك لكون مادّتها مخالفة لسائر الموادّ وكانت

---

* قوله: «ثمّ قال: إنّ الفلك غير قابل للكون والفساد ...» قد أشرنا في صحفنا النورية إلى أنّ الهيئة المجسّمة تخيّل نظم معجب لتسهيل تعليم المتعلّمين وتعيين مواضع الكواكب في الجداول المعروفة بالأزياج. وقد صرّح الحكيم الفاضل المحقق بطليموس القلوذي ـ رضوان الله عليه ـ في عدّة مواضع من كتابه العظيم المسمّى بالمجسطي بما أشرنا إليه، ثمّ إن تخيّل الأفلاك المجسّمة الهيويّة بدّل بالتحقّق والتعيّن فصارت الأفلاك المجسّمة مآخذ كثير من المباحث الفلسفية. وقد أفاد الفاضل القوشجي في شرحه على الفصل الثاني من المقصد الثاني من تجريد الاعتقاد للمحقق نصير الدين الطوسي بقوله: «وكفى بهم فضلاً أنّهم تخيّلوا من الوجوه الممكنة ما تنضبط به أحوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسّر لهم أن يعيّنوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كلّ وقت أرادوا بحيث يطابق الحسّ والعيان مطابقة تتحيّر فيها العقول والأذهان؛ ومَن تأمّل في أحوال الأظلال على سطوح الرخامات شهد أن هذا لشي عجاب وأثنى عليهم بثناء مستطاب». والواو في قوله: «وإن لم يكن كل جسم متحركاً» وصلية. وقوله: «وإن كان ملازماً عاد التقسيم ...» التقسيم هو قوله: «فذلك الوجوب إن كان لجسميته الخ».

** قوله: «فلتكن الحركة أيضاً كذلك ...» أي لازمة للجسمية المطلقة مع كونها غير مشتركة في الجميع. وقوله: «وإن قيل إن تلك الملازمة» أي ملازمة الفلك للشكل والوضع والمقدار لما حلّت فيه الجسميّة وهو المادة فلا يحتاج إلى صورته النوعيّة فإنّ الأفلاك الخ.

مقتضية لتلك الأشكال والمقادير الجسمية أيضاً، حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الأمور، فعلى هذا نقول لِمَ لا يجوز أن يكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الأجسام في ذلك.

أقول: أمّا الذي ذكره في الفلك * فبناه على الغفلة عن أحوال الماهية، وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصِّل إيّاه في النوع المحصَّل في الذهن وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركّب في الخارج، وعن معرفة أنّ الصورة الفلكية بل كلّ صورة من الصور المخصوصة التي في الأجسام محصِّلة لجسميتها لا أنّ الجسمية فيها وفي غيرها مقتضية للفلكية أو النارية أو المائية، وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور. وأمّا الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وسائر الخواص فهذه المسماة بالمادّة هي بالحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادّة إلّا اسمها دون معناها فإنّ المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها إذ لا نعني بالصورة إلّا مبدأ الآثار المختصة، ولا نعني بالطبيعة إلّا مبدأ الحركة الذاتية، ولا حاجة بنا إلى الاسم بعد

---

* قوله: «فبناه على الغفلة ...» أي مبناه على الغفلة عن أحوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصِّل إيّاه هل الجنس مقدّم أو الفصل مقدّم في النوع المحصَّل في الذهن، فالمحصِّل الأوّل بكسر الصاد والثاني بفتحها. وقوله: «وعن كيفية الملازمة ...» أي فبناه على الغفلة عن كيفية الملازمة بين مادة الماهية وصورتها في النوع المركّب في الخارج هل المادة متقدمة أو الصورة. وقوله: «محصِّلة لجسميتها» وذلك لأنّ الصورة مقدّمة على جسميتها. وقوله: «وأمّا الذي ذكره ...» أي وأمّا الذي ذكره صاحب كتاب المباحث المشرقية من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وسائر الخواص فليس هذه إلّا الصورة لا المادة. وقوله: «ثمّ قال: فالحاصل أنّ الحجة المذكورة ...» أي قال الفخر إنّ الحجة الرابعة لا تدلّ على الخ. وقوله: «وليكن البيان فيه ...» أي وليكن البيان في هذا الأصل الذي هو الطريقة الخامسة.

تحصيل الحقيقة بالبرهان. ثمّ قال: فالحاصل أنّ الحجّة المذكورة لا تدلّ على إثبات القوى والطبائع إلّا إذا بيّنّا أنّ المادة مشتركة ومتى تعذّر ذلك لم تكن الحجّة منتجة.

فإن قيل: إنّ المادة لا تصلح أن تكون مبدأ الحركة لأنّها من حيث هي هي قابلة، والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً.

قلنا: قد ثبت في باب العلّة فساد هذا الأصل وبتقدير صحّته يكون كافياً في إثبات المطلوب وهذا هو الطريقة الخامسة وليكن البيان فيه، وأقوى ما يتوجّه عليه أنّ الماهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه.

أقول: قد علمت بيان اختلاف جهتي أن يفعل وأن ينفعل، واختلاف جهتي القوة والفعل * أعني الإمكان الوقوعي والإيجاب بلا مرية، وأمّا النقض بلوازم

---

* قوله: «أعني الإمكان الوقوعي ...» الإمكان الوقوعي هو المرادف للإمكان الاستعدادي، وقد تقدّم الكلام فيه في ذيل الفصل السابع من المنهج الثاني من المرحلة الأولى في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان حيث قال: «ثمّ قد يطلق الإمكان ويراد به الإمكان الاستعدادي الذي هو تهيّؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض...» (ج ١، ص ٢٥٠ من هذا الطبع).

وكذلك قد تقدّم الكلام في الإمكان الاستعدادي والإمكان الوقوعي في ذيل الفصل السابع عشر من المنهج المذكور فراجع (ج ١، ص ٣٦٩ من هذا الطبع). وقوله: «من اشتراك لفظ القابل ...» أقول: إنّ لنا كلمة في كتابنا «ألف كلمة وكلمة» وهي الكلمة الخامسة والخمسون منها يناسب نقلها في المقام تتميماً للفائدة وهي ما يلي:

«قابل گاهى به معنى محلّ خارجى مستعدّ براى تأثر وانفعال تجـدّدى مى‌آيد. چنانكه كلمات وجودى عـالم طبيعت مطلـقاً در حركت‌اند، و در هر آن قـابل بـراى احـوال و اوصـاف و صـور گوناگون‌اند.

و گاهى به معنى مطلق اتّصاف است كه محلّ قابل و تعدد قابل و مقبول به تعمّل و تجزيه و تحليل نفس ناطقه در وعاء ذهن صورت مى‌گيرند، مانند قابل بودن ماهيات براى وجوداتشان. در اين قبول به معنى دوم اصلاً استعداد وتأثر وانفعال محلّ نيست. مثلاً عقل مفارق به نحو ابداع آفريده شده

است و لكن نفس ناطقه به حكم «كلُّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيٌ» در وعاء ذهن پس از آن كه ماهيت او را از وجودش جدا كرده است، حكم مى‌كند كه ماهيتش وجود آن را پذيرفته است، و همچنين در ديگر كلمات وجودى، و به لسان عرفان گويند: موجودات به وفق اقتضاى اعيان ثابته‌شان وجود يافته‌اند، بلكه چه بسا صفات انتزاعيه كه زائد بر ذات حق ـ سبحانه ـ اند بدو اسناد داده مى‌شوند كه اگر كسى تفوّه كند وجود حق تعالى قابل آنها است. قابل به معنى مطلق اتّصاف در وعاء ذهن است نه در خارج تا گفته شود كه جود حق بسيط است و بسيط بما هو بسيط، فاعل و قابل نتواند بوده باشد.

توجه بدانچه تقرير يافت، در فهم بسيارى از مسائل حكمى و عرفانى ضرورى و برهانى قاطع براى ردّ بسى از شبهه‌هاست، و فصل ششم مرحله ششم اسفار بعنوان فصل «في أنّ البسيط هل يجوز أن يكون قابلاً وفاعلاً» (ج ۲، ص ۲٤۲ بتصحيح و تعليق اين كمترين)، در شرح و بسط اين كلمه عليا اهميت بسزا دارد، در ذيل فصل مذكور فرمايد:

«ومن هيهنا وقع الاشتباه على المتأخرين سيّما الإمام الرازي في تجويز كون الفاعل والقابل بأيّ معنى كان واحداً، ولم يعرفوا كنه الأمرين في القبيلين، فوقعوا في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الإسم في استعمالات القوم، فأغمضوا الأعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية الكمالية، واعتقدوا زيادتها على الذات المقدّسة، وأن ذاته بذاته من غير عروض صفةٍ لاحقةٍ عاطلةٌ عن كمال الإلهيّة والواجبيّة تعالى عن النقص علواً كبيراً؛ ولم يعلموا أن برهان عينيّة الصفات الحقيقية الكمالية وإثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتى لو لم يجر في اللوازم لكان للقول بزيادة الصفات الكمالية مساغ، حاشى الجناب الإلهي عن ذلك».

مراد از «الأمرين» فاعل و قابل است، و از «القبيلين» دو معناى قابل مذكور با درنظر داشتن صفات انتزاعيهٔ زائد بر ذات، و صفات كماليهٔ حقيقيه كه عين ذات‌اند؛ و از «اشتراك الإسم» اشتراك اسم قابل در دو معنى ياد شده است، و از «هذا السبيل» لزوم تعدد قابل و فاعل است.

خلاصه اينكه برخى فرق ميان دو معنى ياد شده قابل را نگذاشته‌اند، و در هرجا به همان معنى اوّل گرفته‌اند، و پس از آن به حكم آنكه موجود بسيط بما هو بسيط هم فاعل صفتى و هم قابل آن نتواند بود، گفته‌اند كه صفات حق سبحانه مطلقاً چه صفات حقيقيهٔ كماليه و چه صفات انتزاعيه زائد

الماهيات فغير وارد إذ مبنى الإيراد على المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل وقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيّري وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي.

* فصل (١٤)

في تقسيم القوّة المحرّكة، وفي إثبات محرّك عقلي

إنّ من المحرّك ما يحرّك بالذات ومنه ما يحرّك بالواسطة: كالنجّار بواسطة القدوم، ومنه ما يحرّك على سبيل المباشرة وأن يفيد صفة الحركة، ومنه ما يحرّك لا على سبيل المباشرة بل بأن يوجد الذات المتحركة لا حركتها فقط كما ستعلم. وأيضاً منه ما يحرّك بأن يتحرّك ومنه ما يحرّك لا بأن يتحرّك كالمعشوق إذا حرّك العاشق والمعلّم إذا حرّك المتعلّم، **ولاستحالة وجود أجسام بلا نهاية يستحيل أن يتحرّك متحرّكات معاً إلى غير نهاية، وبيان ذلك إمّا أوّلاً فإنّ المتحرّك يجب أن يكون جسماً أو مادياً ويلزم لا تناهي الأجسام، وإمّا ثانياً فلأنّ العلل يجب أن تتناهى وذلك

بر ذات حق‌اند. و از اين تحقيق، بر تگاه كسانى مانند اشعريه و كراميه كه صفات حق را مطلقاً زائد بر ذات دانستند بدست آمده است. و لازمهٔ حرفشان اين است كه ذات حق بدون عروض صفات بايد عاطل و عارى از كمالات الهيّه بوده باشد، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً».

* قوله: «فصل في تقسيم القوة المحرّكة...» الفصل ينطق في أمرين: أحدهما في تقسيم القوة المحرّكة، وثانيهما في إثبات محرّك عقلي، فقوله: «إنّ المحرّك...» إلى قوله: «والمعلّم إذا حرّك المتعلّم»، في الأمر الأوّل؛ وقوله: «لاستحالة وجود أجسام بلا نهاية...» إلى آخر الفصل، في الأمر الثاني. وقوله: «إنّ من المحرّك ما يحرّك بالذات» كالنفس للبدن. وقوله: «ومنه ما يحرّك على سبيل المباشرة...» كالطبيعة. وقوله: «ومنه ما يحرّك لا على سبيل المباشرة بل...» ناظر إلى الحركة الجوهرية.

** قوله: «ولاستحالة وجود أجسام بلا نهاية» شروع لإثبات محرّك عقلي كما قد أشرنا إليه. وقوله: «وبيان ذلك...» أي بيان إثبات محرّك عقلي أمّا أوّلاً الخ. وقوله: «وذلك لأنّه إن كان...» أي بيان تناهي العلل لأنّه إن كان الخ.

لأنّه إن كان متحرّك أخير ويحرّكه محرّك وهو أيضاً متحرّك فمحال أن يتحرّك إلّا بعد أن يحرّكه محرّك آخر فالمتوسّط من هذه الثلاثة له نسبتان وله من بينها هذه الخاصية، وهي أنّه يحرّك ويتحرّك وسواءٌ كانت هذه الواسطة واحدة أو كثيرة متناهية أو غير متناهية *فإنّه لا تصحّ الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب أن تنتهي إلى محرّك لا يكون حكمه حكم الواسطة. وهذا مخرج الأمور من القوّة إلى الفعل والموجد ينتهي إلى أمر بالفعل فيجب أن يكون أمراً بالفعل وموجوداً بذاته، فالمحرّك الذي لا يتحرّك إمّا أن يحرّك بأن يعطي للجسم المتحرّك المبدأ القريب الذي به يتحرّك أو يحرّك على أنّه غاية يؤتمّ بها وخير يتوجّه إليه ومعشوق، ومعلوم أنّ كل قوة في جسم تحرّك، **فإنّها تتحرّك أيضاً بالعرض، فالمحرّك الذي لا يتحرّك

---

* قوله: «فإنّه لا تصحّ الحركة ...» أي لا يصحّ أن يكون متحرّكاً بالذات غير محتاج إلى المحرّك بل يكون متوقفاً على المحرّك.

** قوله: «فإنّها تتحرّك أيضاً بالعرض» ذلك لاتحادها مع المادة. فالمحرك الذي لا يتحرك كالمعقول لا يصلح أن يكون قوةً جسمانية. وقوله: «وقد علمت إثبات أن كل جسم يفعل ...» قد علمت ذلك في المرحلة السادسة في العلّة والمعلول. وكان الفصل السادس والثلاثون منها في أنّ القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل إلّا بمشاركة الوضع (ج ٢، ص٤٧٣ من هذا الطبع)؛ وسيأتي في الفصل الرابع من الفن الثالث من القسم الثاني من الكتاب في المقولات وأحوالها أنّ الجسم لا يكون سبباً لوجود أصلاً. وقوله: «فهي إمّا طبع ...» أي تلك القوة الزائدة على الجسميّة إمّا طبع بلا إرادة، أو إرادة نفسانية متعلّقة بالجسم، وعلى التقديرين لا بدّ أن يكون لتلك القوة المحرّكة تعلق بالجسم فلا تكون مفارقة عن الجسم بالكلّية فإنّ الفعل الخاص كالحركة إذا صدر عن مفارق بالكلّية غير مخالط للأجسام وجب أن يكون المفارق يطلب أمراً ليس له وهذا باطل وخلف لأنّ المفارق ليس له ما بالقوة كما علمت. فإذن إن كان مفارق مشاركاً له في التحريك فإنّه يُحرّك على أحد الوجهين المذكورين لا غير وهما أن تكون الحركة علّة ذات المتحرّك أو غاية له على سبيل مانعة الخلو فاجتمعا في الحركات الفلكية.

وقد أشار إلى الوجهين المذكورين بقوله آنفاً: فالمحرك الذي لا يتحرك إمّا أن يحرك بأن يعطي للجسم المتحرّك المبدء القريب الذي به يتحرّك، أو يحرّك على أنّه غاية يؤتمّ بها وخير يتوجّه إليه

لا يصلح أن تكون قوّة جسمانية ، وقد علمت إثبات أنّ كلّ جسم يفعل فعلاً خاصاً أو حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق أو قسر فإنّه بقوة زائدة على الجسمية ، فهي إمّا طبع أو إرادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بدّ أن يكون لتلك القوة تعلّق بالجسم ولا تكون مفارقة عنه بالكلّية . فإنّ الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلّية غير مخالط للأجسام وجب أن يكون المفارق يطلب بالحركة أمراً ليس له وهذا باطل كما علمت ؛ فإذن إن كان مفارق مشاركاً له في التحريك فإنّه يحرّك على أحد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكيّة .

فصل (١٥)
في أنّ المبدأ القريب لهذه الأفاعيل والحركات المخصوصة ليس أمراً مفارقاً عن المادّة

فنقول : اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لا يخلو إمّا لأنّه جسم أو لقوة فيه أو لقوة في المفارق *أمّا الأوّل فيلزم أن يشاركه فيه كلّ جسم كما عرفت وليس الأمر كذا . وأمّا الثاني وهو أن يكون بقوة فيه فهو المطلوب . وأمّا الثالث فتلك القوة في المفارق إمّا أن تكون نفسها توجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه **كالكلام في المفارق وقد مرّ، وإن كان على سبيل الإرادة فلايخلو إمّا أن يكون الإرادة ميّزت هذا الجسم بخاصية فيه أولا بل أثّرت فيه جزافاً ، فإن كان تأثيره جزافاً كيف اتفق لم يستمر أوضاع العالم سيّما الأفلاك على هذا النظام الدائمي أو

ومعشوق . والحال أن هذه القوة تتحرّك بعد هذين الوجهين فهي ليست بمفارقة بالكلّية .

* قوله : «أمّا الأوّل ... » أي قوله لأنّه جسم ؛ و «أمّا الثاني» أي لقوة فيه ؛ و «أمّا الثالث» أي لقوة في المفارق .

** قوله : «كالكلام في المفارق ... » من أنّ نسبته إلى الكل على السواء .

الأكثري *إذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا أكثرية لكنّ الأمور الطبيعية أكثرية أو دائمة وليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم أنّ جميعها متوجهة نحو أغراض كلّية فليست إذن باتفاقية فبقي أن يكون بخاصية فيه. وتكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة ** كمالاتها الثانية من أحيازها وأشكالها وغير ذلك. وسنتكلّم فيها في باب الصور الجسمانية. ومثل هذه الطبيعة إذا عرضت للأجسام حالة غريبة كالماء إذا سخن، والأرض إذا ارتفعت والهواء إذا انضغط بالقسر، ردّتها الطبيعة بعد زوال المبدأ الغريب القاسر إلى حالتها الطبيعية وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء إلى برودته، والأرض إلى مكانها الأسفل، والهواء إلى قوامه ورقته، وكذا الأبدان إذا انحرفت أمزجتها ومرضت باستيلاء بعض العناصر فإذا قويت الطبيعة المدبرة إيّاها ***ردتها إلى المزاج الموافق. ومن هاهنا أيضاً يعلم أنّ النفس ليست بمزاج فإنّ المزاج المعدوم لا يعيد ذاته إلى الحالة الأصلية لاستحالة إعادة المعدوم.

---

* قوله: «إذ الاتفاقيات ...» أي الاتفاقيات المنبعثة عن الجزاف.

** قوله: «كمالاتها الثانية» والكمال الأوّل الطبيعة. وقوله: «من أحيازها ...» بيان للكمالات الثانية. وقوله: «ردّتها الطبيعة ...» أي ردّت الطبيعة تلك الأجسام بعد زوال المبدأ الغريب القاسر إلى حالتها الطبيعية.

*** قوله: «ردّتها إلى المزاج الموافق» أي ردّت الطبيعة المدبّرة الأبدان إذا انحرفت أمزجتها إلى المزاج الموافق، فتلك الطبيعة المدبّرة هي خادمة للنفس. وقوله: «ومن هيهنا أيضاً يعلم أنّ النفس ليست بمزاج ...» وسيأتي البحث عن ذلك في الفصل الرابع والعشرين من هذا المسلك أيضاً حيث قال في أوائل الفصل قبل قوله تنبيه وتوضيح: «قال بعضهم وبهذا يعلم أنّ النفس ليست بمزاج فإنّ المزاج أمر سيّال ...». وكذلك في الفصل الرابع عشر من الفن السادس من القسم الثاني من الكتاب في المقولات وأحوالها كما تقدّمت الإشارة إليه في الفصل التاسع من هذا المسلك «فصل في أنّ القدرة ليست نفس المزاج ...». وسلطان البحث عن ذلك سوف يأتي في الفصل الأوّل من الباب الثاني من كتاب النفس من هذا الكتاب.

* فصل (١٦)

في أنّ كل حادث تسبقه قوّة الوجود ومادّة تحمّلها

كل ما لم يكن تسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه ، وكل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا تجامع القبلية فإنّه تسبقه مادة ، وذلك لأنّه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعاً لم يكن يوجد أصلاً ، ولو كان واجباً لم يكن معدوماً فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه ** لأنّ كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه ؛ فإذن لإمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن ، وهذا الإمكان عرض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة والاعتبارية الصّرفة لأنّه إضافة ما منسوبة إلى ما هو إمكان وجوده فيكون الإضافة مقوّمة له ، وليس إمكان الوجود المطلق جوهراً ولا عرضاً غير نفس الإضافة ، ولو كان الإمكان جوهراً لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة ، ولو كان كذلك لكان واجب القيام بذاته لا منشأ لإمكانه ، وكذا لو كان عرضاً قارّاً ، فقد علم أنّه ليس لإمكان الوجو د مطلقاً وجود في الخارج ثمّ يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانات المخصوصة ***حتى يكون مضافاً مشهورياً لا حقيقياً فهي أعراض لموضوعات ، والإضافة

---

* قوله : «فصل في أن كلّ حادث ...» أي في أن كلّ حادث زماني تسبقه قوة الوجود ومادة تحمل تلك القوة . وقوله : «بعديّةً لا تجامع القبليّة» أي البعدية الزمانية .

** قوله : «لأنّ كون الشيء ممكن الوجود حالة ...» أي الإمكان الاستعداديّ . وكذلك قوله : «وهذا الإمكان عرض في الخارج» أي الإمكان الاستعدادي عرض في الخارج ليس عدماً صرفاً . وقوله : «منسوبة إلى ما ...» أي منسوبة إلى المستعدّ له . وقوله : «جوهراً ولا عرضاً ...» أي أيّ وجود كان .

*** قوله : «حتى يكون مضافاً ...» تفريع على قوله ليس لإمكان الوجود ، أي ليس لإمكان

مقومة لإمكان وجود كذا، والجوهر لا يقومه العرض فهو عرض فيجب أن يكون موجوداً في موضوع، فلنسمّ هذا الإمكان قوة الوجود وحامله موضوعاً ومادة وهيولى باعتبارات؛ فهذا الإمكان أمر وجوديّ وإن صحبه العدم، وهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي إمكانات مجهولة الأسامي يعبّر عنها بإمكان وجود كذا وكذا؛ فإذن كلّ حادث قد سبقته المادة ـ والمادة هي سبب من أسباب الحدوث ـ وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب أن تكون الهيولى للكائن والفاسد واحدة وإلّا لكان يلزم حدوث الهيولى رأساً وهذا محال لأنّه يلزم أن تكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكان الوجود فيكون لإمكانها هيولى أخرى فيتسلسل، وهذا محال إلّا على وجه ستقف عليه من تجدّدها مع تجدّد الصورة على الاتصال.

واعلم أنّ موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعاً وإلّا يسبقه موضوع آخر وكذلك إلى ما لا نهاية له لأنّه متى فرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان إمكان. وممّا يجب أيضاً أن يعلم أنّ الإمكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب ولا محالة يكون حادثاً، ويسبقه لا محالة إمكان آخر سبقاً زمانياً إلى لا نهاية، ثمّ الهيولى وكذا كل مادة بما هي مادة فلها قوة أن يصير بالفعل شيئاً لا على أن توجد، وإمكان الصورة هو أن توجد لا على أن تصير بالفعل شيئاً فإنّها هي فعل؛ فنقول: إنّ إمكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها إذا عقلت تلك الصفة وعقلت الصّورة عقلت أنّها إمكان وجود الصورة، مثال ذلك سعة الحوض فإنّها صفة للحوض فإذا أحضرها الذهن وأحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فإذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم.

الوجود مطلقاً وجود في الخارج، حتى يكون مضافاً مشهورياً لا حقيقياً. قوله: «فهي أعراض لموضوعات ...» أي تلك الإمكانات المخصوصة أعراض الخ. وقوله: «وهو عام» أي عام لأفراده عموم التشكيك له استعدادت مختلفة.

فبهذا تنحلّ شبهة مَن يقول إنّ الموجود كيف يكون مضافاً إلى المعدوم؛ * فإنّ حدّ المضاف كون الشيء بحيث إذا عقل عقل معه اتصاف إليه، **وإن قيل إنّ سعة الحوض وصحن الدار كلٌّ منهما معنىً وجودي والقوة معنى عدمي ***كان الجواب أن كلاً منهما بالقياس إلى ما يسعه وهو الماء مثلاً لا إلى الوجود وهو معنى عدميّ، والقوة التي هي بالإطلاق معنى عدمي هي ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقاً.

**** تنبيه:

إنّ بعض الحوادث يكون إمكان وجوده بأن يكون موجوداً في المادة،

---

* قوله: «فإنّ حدّ المضاف ...» أي هذا المضاف فاللام للعهد فلا يرد أنّ المتضائفين متكافئان في الوجود. ويمكن أن يدّعى أنّ التكافؤ في الوجود أنّما يلزم إذا كانا موجودين وإلّا فيكون التكافؤ بحسب نفس الأمر.

** قوله: «وإن قيل إن سعة الحوض ...» نسخ الكتاب مختلفة جداً تنتهي إلى عشرة وجوه أو أكثر. وما اخترناه أسدّ من غيرها؛ وعبارة المصنّف في الشواهد هكذا (أواخر الإشراق السابع من الشاهد الرابع. ص٦٦ من المطبوع على الحجر): «إن قيل إنّ السعة معنى وجودي والإمكان معنى عدمي كيف يكون الفعل قوة؟ قلنا قوة بالقياس إلى ما يسعه وهو عدمي وفعل بالقياس إلى وجودها. ولو كانت قوة بالقياس إلى الوجود مطلقاً لكانت قوة محضة كالهيولى الأولى وهي معنى عدمي لأنّها قوة بالإطلاق إلّا أنّها لا تكون معرّاة عن الصور كلّها».

*** قوله: «كان الجواب ...» جواب لقوله: «وإن قيل إن سعة الحوض ...» و«بالقياس ...» خبر لقوله: «أن كلاً منهما». وقوله: «وهو معنى عدمي» الضمير راجع إلى قوله بالقياس إلى ما يسعه.

**** قوله: «تنبيه: إن بعض الحوادث ...» كان الأولى أن يقال مكان تنبيه، تذكير؛ وذلك لما تقدّم البحث عن أمثال هذه المسائل في الفصل السابع عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى (ج١ ـ ص٣٦١ من هذا الطبع) من أنّ الممكن قد يكون له إمكانان وقد لا يكون الخ. وكذلك لما تقدّم في الفصل العشرين من المرحلة السادسة (ج٢، ص٣١١ من هذا الطبع) في العلّة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة فراجع.

وبعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها ؛ فالأوّل كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكنّ مع المادة كما ستعلم في علم النفس . والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها إذ كلّ ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواءً ؛ فيجب أن يكون له سبب مرجّح يميله إلى أحد الطرفين ، لأنّ الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشيء عن الحدّ المشترك بين الوجود والعدم ؛ فتبيّن لك إنّ المادة علّة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير إذ المادة يحتاج إليها لوجهين : أحدهما لأن يتقوم بها الموجود عنها وهذا ليس للنفس النطقية . والثاني لأن يرجح وجود الشيء على عدمه ، والمحتاج إليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لأن تحمل إمكان الوجود ليرجح وجود ممكن الوجود على عدمه ، ثمّ هذا الأمر الممكن هو صورة فبان في بعض الصور أنّها توجد فيها فيحتاج إليها لمعنيين أحدهما للحدوث وثانيهما لأن يتقوّم بها وجود الصورة ، وأمّا النفس الانسانية فإنّما تحتاج إليها للحدوث ، وزيادة التحقيق في هذا المعنى وحلّ الشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكره في باب بيان بقائها بعد الموت . وأعلم أنّ المفارق المحض لا إمكان له بحسب الواقع وإلّا لكان لوجوده حامل وإنّما إمكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهية كلّية له فيجد نسبتها إلى الوجود بالإمكان كما مرّ .

فصل (١٧)

في أنّ الفعل مقدّم على القوّة

إنّ الفصول الماضية أوهمت أنّ القوة متقدّمة على الفعل مطلقاً وهذا مذهب أكثر الناس وجلّهم حيث زعموا أنّ المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل ، ولا نظام العالم قبل نظامه ، وماهية الممكن قبل وجوده وليس الأمر كذلك .

*والشيخ حكى في الشفاء مذاهب أقوام زعموا أنّ القوة قبل الفعل، وهم تفرّقوا في هذا فرقاً وتحزّبوا أحزاباً.

** فمنهم مَن جعل للهيولى وجوداً قبل الصورة ثمّ ألبسها الفاعل كسوة الصورة إمّا ابتداءً أو لداعٍ دعاه إليه كما ظنّه بعض عامة القدماء فقال إنّ شيئاً كالنفس وقع له فلتة إن اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها، فلم يحسن التدبير والتصوير، فتداركها الباري فأحسن تصويرها.

ومنهم مَن قال: إنّ هذه الأشياء كانت في الأزل تتحرّك بطباعها حركة غير منتظمة فأعانها الباري طبيعتها فأخرجها من لا نظام إلى نظام.

ومنهم مَن قال: إنّ القديم هو الظلمة أو الهاوية أو خلاء غير متناه لم يزل ساكناً ثمّ حرّك.

***ومنهم مَن قال: بالخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لأنّهم قالوا

---

* قوله: «والشيخ حكى في الشفاء ...» وكذلك الخواجة نصير الدين الطوسي في شرحه على الفصل الثاني عشر من النمط الخامس من إشارات الشيخ الرئيس وكذا العلّامة الحلّي في شرحه على المسألة الخامسة والأربعين من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من تجريد الاعتقاد في نفي قديم ثانٍ (ط ٧، ص ١٢١ بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقنا عليه).

وقال إمامنا برهان الموحّدين أمير المؤمنين عليّ الوصيّ ـ عليه السلام ـ: «لم يخلق الأشياء من أصول أزليّة ولا من أوائل أبديّة (بديّة ـ خ ل)، بل خلق ما خلق فأقام حدّه، وصوّر ما صوّر فأحسن صورته ...» (نهج البلاغة، الخطبة ١٦١).

** قوله: «فمنهم مَن جعل للهيولى وجوداً قبل الصورة ...» إن كان المراد بالهيولى هو الهيولى الثانية كالطين للكوز فقول حق، قوله ـ سبحانه ـ: ﴿خلق الإنسان من صلصالٍ كالفخّار، وخلق الجانّ من مارجٍ من نار﴾ (الرّحمٰن / ١٥ و ١٦)؛ وقوله ـ تعالى شأنه ـ: ﴿فإنّا خلقناكم من تراب ...﴾ (الحج / ٦)؛ ونحوهما من آيات أخرى. وقوله: «كالنفس وقع له فَلتةً ...» أي بلا تدبير.

*** قوله: «ومنهم مَن قال: بالخليط ...» ولا يخفى عليك أنّ القول بالخليط يوجب أن تكون

إنّ القوة قبل الفعل كما في البزور والنطف وفي جميع ما يصنع.

فنقول: إنّ الحال في الأمـور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني

القوة مقدّمة في الحـدوث إلّا أنّها برزت بعدما كانت كامنة. وقوله: «وفي جميع ما يصنع» فيكون مصنوعاً. قال المحقق نصير الدين الطوسي في شرح الفصل الثالث والعشرين من النمط الثاني من إشارات الشيخ الرئيس: وكان في المتقدّمين مَن ينكرهما ـ أي ينكر الاستحالة والكون ـ معاً، كأنكساغورس وأصحابه القائلين بالخليط فإنّهم كـانوا ينكرون التغير في الكيفيّة وفي الصورة ويزعمون أنّ الأركان الأربعة لا يوجد شيء منها صرفاً، بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن سائر الطبائع النوعية، وإنّما تسمّى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير أن يبرز منهـا ما كان كامناً فيها فيغلب ويظهر للحسّ بعدما كان مغلوباً غائباً عنه، لا على أنّه حدث بل على أنّه برز ويكمن فيها ما كان بارزاً فيصير مغلوباً وغائباً بعدما كان غالباً وظاهراً».

إعلم أنّ الفن الثالث من طبيعيات الشفاء مقالة واحدة على خمسة عشر فصلاً قد نقل الشيخ ـ رحمة الله عليه ـ فيها اختلاف آراء الأقدمين مما أومأ إليه المصنف في هذا الفصل بقوله: والشيخ حكى في الشفاء مذاهب أقوام الخ. وكذلك في مواضع من مقالات الفن الأوّل من الشفاء؛ ولنا نكتة في كتابنا «ألف نكتة ونكتة» وهي النكتة ٤١٧ منه يناسب نقلها في المقام وهي ما يلي:

«بر مبناى تحقيق اهل شهود كه واحد شخصى بودن وجود است، هرجا كه سلطان وجود نزول اجلال فرمود، عساكر اسماء و صفاتش در معيّت او بلكه در زير عَلَم عزّت او ـ سبحانه ـ مى‌باشند، همانطور كه در مصباح الأنس ابن فنارى آمده است كه: «إن كلّ شيء فيه الوجود ففيه الوجود مع لوازمه فكلّ شيء فيه كلّ شيء ظهر أثره أم لا» (چاپ سنگى، ص ٣٠٥).

و همچنانكه در مطلع خصوص الكلم فى معانى فصوص الحكم قيصرى آمده است كه: «إنّ لوازم الوجود موجودة في كل موجود إلّا أنّها ظاهرة الوجود في البعض وباطنة في الآخر» (آخر شرح فصّ يونسى، چاپ سنگى، ص ٣٨٤).

مطرّز اوراق حسن حسن‌زاده آملى گويد: اگر نظر اصحاب كمون بر مبناى اين رأى سديد و قول تقيل باشد فنعم ما هو، و دور نيست كه قدماى حكماء بر اين محمل سخن رانده باشند و لكن متأخران بظاهر گفتارشان رفته‌اند و بر آن اعتراض نموده‌اند و طعنها وارد كرده‌اند چنانكه نظائر آن بسيار است و ورود در تفصيل موجب تطويل مى‌گردد».

والانسان من أنّ للقوة المخصوصة تقدماً على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به ، ثمّ القوة مطلقاً متأخرة عن الفعل *بوجوه التقدّم فإنّها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به ، وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنّه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدّاً لشيء فإنّ ما ليس موجوداً مطلقاً ليس ممكناً أن يقبل شيئاً ، ثمّ إنّ في الوجود أشياء بالفعل لم تكن ولا تكون بالقوة أصلاً كالأوّل تعالى والعقول الفعالة ، ثمّ القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل وليس ذلك الفعل ممّا يحدث فإنّه يحتاج إلى مخرج آخر وينتهي لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بيّن في تناهي العلل . وأيضاً فإنّ الفعل يتصور بذاته والقوة يحتاج تصوّرها إلى تصور الفعل . وأيضاً فإنّ الفعل قبل القوة بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوة نقص ، وكلّ قوة على فعل فذلك الفعل كما لها ، والخير في كلّ شيء أنّما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشر فهناك ما بالقوة ، والشيء لا يكون من كل وجه شرّاً وإلّا لكان معدوماً ، وكلّ شيء من حيث هو موجود ليس بشر وإنّما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل أو لأنّه يوجب في غيره عدماً كالظلم ؛ فالقوة لأنّ لها في الخارج ضرباً من الكون تتقوّم ماهيتها بالوجود إذ الوجود كما علمت مقدم على الماهية تقدّماً بالحقيقة ، فالقوة بما هي قوة لها تحصّل بالفعل عقلاً ، فقد بانَ أنّ الفعل مقدّم على القوة تقدّما بالعلّية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة كما أومأنا إليه .

وهم واندفاع :

فإن قلت : إنّ القوة في بعض المواضع خير من الفعل ، والفعل شرٌّ من القوة فإنّ

---

* قوله : «بوجوه التقدّم» أي بجميعه . وقوله : «فإنّها لا تقوم بذاتها ... » أي القوة لا تقوم بذاتها فالفعل مقدّم بالطبع . وقوله : «فإنّ الفعل يتصور بذاته ... » كالتصور يتصور بذاته والتصديق يتصور بالتصور ؛ والقوة يحتاج تصورها إلى تصور الفعل كاحتياج تصور النوع إلى تصور الجنس .

القوة على الشرّ خير من الفعل الذي بإزائـه، والكون بالفعل شرّاً شَرٌّ من الكـون بالقوة شرّاً كما إنّ الكون بالفعل خيراً خيرٌ من الكـون بـالقوة خـيراً إذ لا يكـون الشرير شريراً بقوة الشرّ فيه بل بملكة الشرّ. قلنا: صدقت ولكن هذا أمر عارض بالقياس فقوة الشر بما هو قوة والقوة عدم ما فهي شرٌّ كما أنّ الفعل الذي بـإزائـها كالظلم والمرض وأشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود خيرٌ لكنّ الفعل من حيث يؤدي إلى عدم ما عرض له إنّه شرّ فالقوة على ذلك الفعل من جهة أنّها عدم أمر يؤدي وجوده إلى عدم شيء آخر كانت خيراً من فعله، حيث إنّ عدم العـدم يلزمه وجود؛ فجهة الخـيرية في القوة على الشر رجعـت أيضاً إلى الفعل * كما أنّ جهة الشرية في فعل الشرّ رجعت إلى القوة.

** فصل (١٨)

في تحقيق موضوع الحركة وإن موضوعها هل الجسم أم غيره؟

*** لمّا علمت أنّ الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحـضة والفـعل

---

* قوله: «كما أنّ جهة الشريّة...» أي كما أن جهة الشريّة في فعل الشرّ رجعت إلى القوة والعدم كالجهل البسيط والضعف.

** قوله: «فصل في تحقيق موضوع الحركة...» أقول: الفصل التاسع عشر الذي بعد هذا الفصل في إثبات الحركة الجوهرية من طريق الحركة اللازمة؛ والحركة مطلقاً على ممشى المشاء عرضيّة لا بدّ لها من موضوع، فبادر المصنف ـ قدّس سرّه ـ في هذا الفصل في بيان موضوع الحـركة عـلى القـول بالحركة الجوهرية مماشاة مع المشّاء، وحقيقة الأمر في موضوع الحركة الجوهرية هي ما حـرّرناه في كتابنا القويم بالفارسي الموسوم بـ«گشتی در حرکت» من أنّ الحركة العرضية لا بدّ لها من موضوع، وأمّا الحركة الجوهرية فموضوعها هو نفس جوهر الطبيعة السيّالة أي لا حاجة في الحركة الجوهرية إلى موضوع سواها.

*** قوله: «لمّا علمت أنّ الحركة حالة سيّالة...» ناظر إلى الفصل الحادي عشر من هذا المسلك

المحض يلزمها أمر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على وصف الحضور والجمعية إلّا في الوهم يجب أن يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة؛ فإمّا أن يكون هذا الثابت أمراً بالقوة أو أمراً بالفعل، ومحال أن يكون بالقوة إذ ما لا وجود له بالفعل * لا يوصف بشيء أصلاً لا بالقوة ولا بالفعل فبقي أن يكون موضوعها أمراً ثابتاً بالفعل، وذلك إمّا أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك؛ والأوّل محال إذ الذي يكون بالفعل من كلّ الوجوه يكون مفارقاً لا علاقة بينه وبين المادة أصلاً، وكلّ ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجاً من القوة إلى الفعل فلا معنى لكونه متحركاً إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالإمكان العام، فكلّ ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة، وبعكس النقيض كلّ ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة إذ كلّ طالب للحركة يطلب شيئاً لم يحصل له بعد فلا يصح أن يكون المجرّد عن المادة يطلب بالحركة أمراً. وأيضاً الحركة أمر طار على الشيء المتحرك ويجب أن يكون في الشيء الذي يطرء له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يفرض له الحركة معنى ما بالقوة، والمفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهراً مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعاً ** وهذا هو الجسم.

وقد تقدّم كلامنا فيه. وقوله: «إنّ الحركة حالة سيّالة ...» أي الحركة بمعنى التوسط، ومن سيلانه يحصل القطع أي الحركة القطيعة. فالحركة التوسطية حالة سيّالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض يلزم تلك الحركة التوسطية أمر متصل تدريجي قطعي أي الحركة القطعية، لا وجود له أي لذلك الأمر الذي هو حركة قطيعة على وصف الحضور والجمعية إلّا في الوهم الخ.

* قوله: «لا يوصف بشيء أصلاً ...» أي ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بالفعل بشيء أصلاً كالحركة هنا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي أن يكون موضوعها أي موضوع الحركة أمراً ثابتاً بالفعل، وذلك إمّا أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك، والأوّل أي كونه بالفعل من كلّ وجه محال إذ الذي يكون بالفعل من كلّ الوجوه يكون مفارقاً كالعقول لا علاقة بينه وبين المادة أصلاً وكلّ ما كان كذلك أي يكون بالفعل من كل وجه فلا معنى لكونه خارجاً من القوة إلى الفعل الخ.

** قوله: «وهذا هو الجسم» أي هذا هو الجسم لا المجرد المفارق. واعلم أنّه لا يجوز أن تكون

واعلم أنّه لا يجوز أن يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان:

الأوّل: لأنّ الحركة عرض بل أضعف الأعراض لأنّها متحركية الشيء بالمعنى النسبي لا ما به يتحرك الشيء فلا يصح أن يكون صورة لموجود جوهري ولا يتحصّل الشيء بما هو أنقص وجوداً منه.

والثاني: لأنّك علمت أنّ موضوعها الجسم بالفعل، ولا يصح أن يوجد جسم عام مبهم إلّا في العقل بل الموجود من الجسم ما قد تحصّل نوعاً خاصّاً.

والثالث: لأنّ الحركة لا توجد أنواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل لا ينوّع أمراً بالفعل.

والرابع: لأنّ الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون، ولعدم بعدم أجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج إلى ثابت بالفعل فثبت إنّ الحركة تعرض الجسم بعد تقومه، هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاماً فيه تنوير القلب.

الحركة صورةً لنوع من الجواهر الجسمانية أي لا يجوز أن تكون الحركة مقوّمة محصّلة لأنّ الصورة ما به الشيء بالقوة. وقوله: «ولا يتحصّل الشيء بما هو أنقص وجوداً منه» الشيء في المقام هو الموجود الجوهري. وهذا الكلام الكامل الرفيع أصل من أصول الحكمة المتعالية: «أصل: لا يتحصّل الشيء بما هو أنقص وجوداً منه». وقوله: «بل الموجود من الجسم ما قد تحصّل نوعاً خاصّاً» أي فلا تكون الحركة منوّعة. وقوله: «لا توجد أنواعها ... » أي أنواع الحركة من الكمّي والكيفي والوضعي. وقوله: «وما لا يوجد ... » أي الحركة التي لا توجد بالفعل لا تنوّع أمراً. وقوله: «لعدم بالسكون ... » أي لعدم ذلك النوع بالسكون ولعدم ذلك النوع بعدم أجزاء تلك الحركة. فقوله: «لعدم» في الموضعين فعل ماض. واللّام جواب لو في قوله: «لو كانت». وقوله: «وستسمع كلاماً فيه تنوير القلب» إشارة إلى الحركة الجوهرية والأحكام المتفرعة عليها ممّا لا تصدق على الحركات العارضة الطارية على الجوهر الطبيعي وبها تمتاز عن الحركات العارضة.

* فصل (١٩)
في حكمة مشرقيّة

أعلم أنّ الحركة لمّا كانت متحركيّة الشيء لأنّها نفس التـجدد والانـقضاء

---

* قوله: «فصل في حكمةٍ مشرقية...» يريد إثبات الحركة الجوهرية من طريق الحركة اللّازمة. وقد تقدّمت في ذيل الفصل الخامس من المرحلة السادسة إشارات مناسبة للمقام معنونة بقوله: «حكمة مشرقية» أيضاً (ج ٢، ص ٢٣٢ من هذا الطبع)، ولنا لطائف منيفة في التعليقات عليها لعلّها تفيدك في المقام، والله ـ سبحانه ـ وليّ التوفيق.

ثمّ إنّا حرّرنا في آخر كتابنا الفارسي الموسوم بـ«گشتي در حركت» أصول المسائل المبتنية على الحركة في الجوهر الطبيعي وأمّهات مطالبها المحرّرة في ذلك الكتاب في أرقام يجاوز عـددها المـائة، ونهدي طائفة منها بعباراتها هيهنا في مدخل البحث عن تلك الحركة لعلّها توجب مزيد استبصار وتقع مفيدة للنفوس الشيّقة الراقية إلى معارج المعارف الحقّة الإلهيّة، والله ـ سبحانه ـ وليّ التوفيق، وهي ما يلي:

١ ـ متن طبيعت و سرشت و تاروپود آن در تبدّل و جنبش و دگرگونى است كه يک آن آرام ندارد، و در عين حركت طبيعت وحدت و ثبات صورت و جمال و زيبايى هر موجود طبيعى از آغاز تا انجام در تحت تدبير متفرد به جبروت به تجدد امثال محفوظ است.

٢ ـ حركت حبّى و تجدد امثال در مطلق ما سوى الله اعمّ از مفارق و مقارن چه در قوس نزول و چه در قوس صعود جارى است، بخلاف حركت جوهرى كه اختصاص به عالم طبيعت دارد.

٣ ـ حركت جوهرى، استكمالى است كه لُبس فوق لُبس و أَيس بعد أَيس است كه سرتاسر هويت وجودى عالم طبيعت با حفظ وحدت اتصالى در حركت و تغير استكمالى است، و تنها امر ثابت اصل قانون حركت است.

٤ ـ از حركت حبّى و تجدد امثال و حركت جوهرى دانسته مى‌شود كه حركت حيات و وجود است، و ما با حركت و در حركت و نظام حركتيم.

٥ ـ اسناد حركت به‌واجب ـ تعالى ـ عبارت از فاعليت به‌معنى ايجاد تدريجى واظهار كمال است.

٦ ـ متكلم گويد: «العرض لا يبقى زمانين»، يعنى عرض عالم طبيعت كه جسم طبيعى موضوع

آنست، و عرفان و حکمت متعالیه و فلسفه نیز با او موافق است، ولکن متکلم عرض را شرط بقاء جوهر می‌داند، و عارف و حکیم گویند: علّت مُحدِثهٔ موجودات علّت مُبقیهٔ آنها نیز هست.

۷ـ حرکت در جوهر از تجدد امثال نشأت گرفته است، یعنی تجـدد امثال ریشهٔ کهن حرکت جوهری است.

۸ـ جهان اسم فاعل از جهیدن اسـت، عالم طبیعت را جهان گویند که یکپارچه حرکت است.

۹ـ تبدّل صورت نوعیّهٔ طبیعی به‌صورت دیگر به‌نحو حرکت در جوهر است نه‌به‌کون و فساد.

۱۰ـ وجود طبیعت مجعول است و ذات او متحرک و ذاتی غیر معلّل است.

۱۱ـ مبدأ همهٔ حرکات چه ارادی و چه طبیعی و چه قسری، طبیعت است؛ و مبدأ مـتجدد باید متجدد باشد پس طبیعت بالذات متجدد است.

۱۲ـ در طبیعت ساکنی وجود ندارد، و در سراسر عالم ماده نبات و آرامشی نیست.

۱۳ـ عرض دامنهٔ جوهر و از فروع و شئون اوست و هردو یک وجود مشخص در خارج‌اند، یعنی همهٔ اعراض مراتب خود جوهر و تعیّنات وجود جوهر و جزء شخصیت جوهرند، و آن که در خارج متشخص است این وجود کذائی است.

۱٤ـ بنابر حرکت در طبیعت جوهر، اعراض تابعه‌اند نه عارضه.

۱۵ـ ملاک تشخّص، وجود است.

۱٦ـ چون عرض در مقابل جوهر، وجود نفسی استقلالی ندارد، بلکه وجود نفسـی عرض عین وجود تعلّق او به وجود موضوعش اسـت، لا جرم حرکت در اعراض باید به حرکت در ذات که جوهر موضوع آنهاست منتهی شود، لأن ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذّات.

۱۷ـ حرکت جوهری خروج تجددی از قوّه به فعل است و مطلقاً استکمالی است.

۱۸ـ یکپارچه همهٔ قوافل جواهر مادی از هیولای اولیٰ و صور طبیعی عناصر و اجرام آن به طبایع و سرشتشان به شوق فطری بسوی ملکوت اعلیٰ و حسن و جمال مطلق در حرکت‌اند.

۱۹ـ حرکت جوهری منوّع است بخلاف حرکت عرضی.

۲۰ـ جهان ماده یک واحد حرکت است.

۲۱ـ طبیعت مبدأ قریب حرکت است.

٢٢ - زمان مقدار حركت جوهر موجودات طبيعی است.

٢٣ - سكون جوهر طبيعی موجب انسداد باب عطاء الهی است.

٢٤ - خروج صور نوعيهٔ مادی از قوه به فعل، و تغيير و تبديل صورتی مادی به صورتی، جز به نحو تدريج مساوق با حركت جوهری امكان ندارد، و اصلاً كون و فساد نيست.

٢٥ - عالم طبيعت از حركت جوهری آن فآن حادث به حدوث تجددی است.

٢٦ - امكان استعدادی دالّ بر وحدت صنع و صانع است.

٢٧ - هرجا حركت جوهری طبيعی هست، تجدد امثال نيز هست ولا عكس.

٢٨ - مشاء هيولای عنصريات را واحد شخصی عددی می‌دانند، و در حكمت متعاليه هيولی واحد جنسی است و يكی از افراد و سپاه سلطان طبيعت است او با طبيعت ذاتاً در حركت و تغيير و تبديل است.

٢٩ - نسبت عالم طبيعت به ماورای آن نسبت بدن با جان است.

٣٠ - حركت جوهری و تجدد امثال به نحو أيس بعد أيس و لبس فوق لبس است، نه بطور وجود و عدم.

٣١ - حركت مطلقاً و ابداً حبّی است، لكن در قوس نزول حركت حبّی اشتياقی و ايجادی و تكميلی است، و در قوس صعود حركت حبّی استكمالی است.

٣٢ - اسناد حركت به‌جز جوهر طبيعی از كم و كيف واين و وضع و غيرها عرضی و تبعی است.

٣٣ - در حركت جوهری، ما منه و ما اليه - يعنی مبدأ و منتهی و مسافت - معنی ندارد، زيرا جوهر طبيعی ممكنی است كه او را آغاز و انجام نيست مگر به اعتبار تقطيع معتبر كه از حدّی تا حدّی را مبدأ و منتهی فرض كند، و مسافتی را اعتبار نمايد.

٣٤ - اشكال عمدهٔ مشاء در حركت جوهری دو چيز است: يكی عدم وجود موضوع كه بزرگترين شبههٔ آنان در انكار حركت جوهری است، و ديگر عدم بقاء نوع در حركت اشتدادی جوهری، و به هر دو شبهه بر مبنای حكمت متعاليه جواب برهانی داده شده است.

٣٥ - موضوع حركت جوهری ذات وجود طبيعت سيّال است - يعنی موضوع حركت جوهری، نفس حركت است كه طبيعت جوهری سيّال است - پس خود حركت جوهری موضوع

* فيجب أن تكون علّته القريبة أمراً غير ثابت الذات وإلّا لم تنعدم أجزاء الحركة فلم تكن الحركة حركة والتجدد تجدداً بل سكوناً وقراراً؛ فالفاعل المزوال لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات، وكلّ ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهية غير الحركة لكنّ الحركة لا تنفك عنه وجوداً، وكلّ ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب؛ فالفاعل القريب للحركة لا بدّ أن يكون ثابت الماهية متجدد الوجود. **وستعلم أنّ العلّة القريبة في كلّ نوع من الحركة ليست إلّا الطبيعة، وهي جوهر يتقوّم به

حرکت جوهری است؛ وإن شئت قلت در حرکت جوهری نیازی به موضوع خارجی نیست، چه این که موضوع حرکت خود حرکت است.

٣٦ ـ معرفت به حرکت جوهری مفتاح بسیاری از حقایق است: الف) حادث به حدوث جسمانی بودن نفس است؛ ب) حدوث زمانی عالم طبیعی است؛ ج) حشر جسمانی یعنی معاد جسمانی نفس انسانی است؛ د) ربط متغیّر به ثابت قدیم است؛ هـ) ربط حادث به قدیم است؛ و) معرفت به توحید صمدی است؛ ز) بطلان تناسخ و اشباه آنست؛ ح) حشر جمادات و نباتات است؛ ط) توجه به معنی واقعی و حقیقی زمان است که آن کمّیت و مقدار حرکت جوهر عالم طبیعت است؛ ی) اثبات مثال صعودی انسان است؛ یا) فهم بسیاری از اسرار آیات و روایات است؛ یب) وصول به غایات و استکمالات ذاتیه برای طبیعیات است؛ یج) معرفت به فوق وحدت عددیه بودن نفس ناطقه انسانی است؛ ید) علم به مقام وحدت جمعیّهٔ نفس ناطقهٔ انسانی است؛ یه) اینکه صورت نوعیّه در انسان واحد متفاضل الدرجات است؛ یو) حرکت طبیعی جوهری حرکت حبّی و حیات و وجود است؛ یز) اینکه فعل طبیعت بالذات جز خیر و صلاح نیست.

٣٧ ـ از حرکت در جوهر طبیعی دانسته می‌شود که دولت اسم جامع و حافظ و مصوِّر و بسیاری از اسماء الهی دم به دم ظهور می‌یابد».

* قوله: «فيجب أن تكون علّته القريبة ...» أي فيجب أن تكون علّته المباشرة أي الفاعل المباشر أمراً غير ثابت الذات وإلّا لم تنعدم، بل تجتمع أجزاء الحركة الخ.

** قوله: «وستعلم أنّ العلّة ...» أي وستعلم في الفصل الآتي أنّ العلّة المباشرة في كل نوع الخ.

الجسم ويتحصّل به نوعاً وهي كمال أوّل لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود، فقد ثبت وتحقق من هذا أنّ كل جسم أمر متجدد الوجود سيّال الهوية *وإن كان ثابت الماهية، وبهذا يفترق عن الحركة لأنّ معناها نفس التجدد والانقضاء، وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر أعراضها فلكية كانت أو عنصرية. فما ذكر في الفصل السابق من أنّ موضوع الحركة لابدّ وأن يكون أمراً ثابت الذات صحيح إذا عنى بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لأنّ موضوع التجدد يكون التجدد عارضاً له فهو بحسب ذاته وماهيته غير متجدد، أو عنى به موضوع الحركات الغير اللّازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو. وما ذكر أيضاً فيه من أنّ موضوع الحركة مركب من ما بالقوة وما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل، وهو إنّ الموضوعية والعروض إن كانا في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم فحقٌّ أنّ موضوعها مركب في الخارج من أمر به يكون بالفعل موجوداً ثابتاً مستمراً في كلّ زمان الحركة ومن أمر يكون بالقوة متحركاً لأنّ كلّ جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله وإن كان العروض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم؛ فالقابل والفاعل هناك أمر واحد، والقوة والفعلية جهة واحدة أي ما بالقوة عين ما بالفعل كلٌّ منها متضمن للآخر، وكما أنّ ثبات الحركة عين تجددها وقوتها على الشيء عين فعلية القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة

---

* قوله: «وإن كان ثابت الماهية ...» أي وإن كان غير متجدد الماهية، وبهذا الثبوت يفترق عن الحركة لأنّ معناها نفس التجدد والانقضاء وجوداً وماهية. وقوله: «فما ذكر في الفصل السابق ...» دفع دخل مقدّر كما لا يخفى. وقوله: «بحسب الماهية» أي لا بحسب الوجود. وقوله: «كالنقلة» كنقل الانسان مثلاً من مكان إلى مكان. وقوله: «والاستحالة» أي الحركة الكيفية. وقوله: «والنمو» أي الحركة الكمّية. وقوله: «من أمر به يكون بالفعل موجوداً ثابتاً ...» يعني به الماهية. وقوله: «ومن أمر يكون بالقوة متحركاً ...» يعني به الهيولى. وقوله: «كما في اللوازم» كزوجية الأربعة. وقوله: «والفاعل هناك أمر واحد ...» أي ليس في الخارج بمركّب.

الكائنة في الأجسام فإنّه عين تجددها الذاتي. وتحقيق هذا المقام أنّه لمّا كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجدّدي * كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فللهيولى في كلّ آن صورة أخرى بالاستعداد، ولكلّ صورة هيولى أخرى يلزمها بالإيجاب ** لما علمت أنّ الفعل مقدم على القوة، وتلك الهيولى أيضاً مستعدّة لصورة أخرى غير الصورة التي توجبها لا بالاستعداد وهكذا لتقدم الصورة على المادة ذاتاً وتأخر هويتها الشخصية عنها زماناً؛ فلكل منها تجدّد ودوام بالأخرى لا على وجه الدور

---

* قوله: «كما سينكشف لك زيادة الإنكشاف ...» إنّما قال زيادة الإنكشاف لأنّه قد انكشف في آخر الفصل الخامس من المرحلة السادسة المعنون بقوله: «حكمة مشرقية: أقول مَن أمعن في النظر يعلم أن كل مادّة ...» (ج ٢، ص ٢٣٢ من هذا الطبع). وقوله: «فللهيولى في كل آن صورة أخرى ...» وأمّا عند غيره من المتقدمين من الحكماء فالهيولى شخص واحد لا تزول وحدته الشخصية بورود تعدّدات الصور الجسميّة وغيرها كما يأتي تفصيل البحث عن ذلك في الفصل الثالث من الفن الثاني من القسم الثاني من الكتاب في المقولات وأحوالها حيث يقول في أواخر ذلك الفصل في ذيل عنوان بحث وتعقيب: «وهذا كما أن هيولى العنصريات عند الحكماء شخص واحد ...». قال ـ قدّس سرّه ـ في رسالة الحدوث وبعد كلام: «فلمّا كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد وحقيقة الصورة لها الحدوث التجددي فللهيولى في كل آن صورة أخرى بالاستعداد، ولكلّ صورة هيولى أخرى بالإيجاب، لتقدّم حقيقة وجود الصورة على الهيولى بالاستلزام طبعاً، وتأخر هويتها الشخصية عنها باللحوق الانفكاكي زماناً فلكلّ منهما تجدّد ودوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل كما يستبين بتحقق التلازم بينهما. ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظنّ أنّ فيه صورة واحدة مستمرة لا على التجدد، وليست كذلك بل هي واحدة بالحدّ لا بالعدد لأنّها متجددة متعاقبة على نعت الاتصال لا بأن يكون متفاصلة متجاورة ليلزم تركيب المقادير والأزمنة من غير المنقسمات».

** قوله: «لما علمت أنّ الفعل مقدّم على القوة» كان الفصل السابع عشر من هذا المسلك الثالث في أنّ الفعل مقدّم على القوة. وقوله: «توجبها لا بالاستعداد» أي بل توجبها بالإيجاب. وقوله: «لتقدّم الصورة على المادة ...» وذلك لأنّ الصورة جهة الفعلية فهي متقدمة على المادة ذاتاً، وهويّتها الشخصية متأخرة عن المادة زماناً. وقوله: «ظنّ فيه ...» أي ظنّ في الجسم البسيط صورة واحدة مستمرة الخ.

المستحيل كما يستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ، ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظنّ فيه صورة واحدة مستمرة لا على وجه التجدد وليست كذلك بل هي واحد بالحدّ والمعنى لا بالعدد الشخصي لأنّها متجددة متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال لا بأن يكون أمور متباينة متفاصلة ليلزم ما يلزم على أصحاب الجزء .

* فصل (٢٠)

في إثبات الطبيعة لكل متحرّك وأنّها هي المبدأ القريب لكلّ حركة سواء كانت الحركة طبيعية أو ** قسرية أو إرادية

---

* قوله : «فصل في إثبات الطبيعة ...» هذا الفصل القويم متكفل لإقامة دليل على الحركة في الجوهر الطبيعي ، وخلاصته أنّ الطبيعة مبدأ قريب للحركة وعلّة الحركة ـ أي ذلك المبدأ الطبيعي ـ يجب أن تكون متجددة متصرّمة . فتبصّر . والحجّة العمدة على الحركة في الجوهر هي أن جميع الحركات سواء كانت طبيعية أو إرادية أو قسرية ، مبدئها هو الطبيعة ، ومبدأ المتجدد يجب أن يكون متجدداً فالطبيعة يجب أن تكون متجددة بحسب الذات .

وآعلم أنّ ما في هذا الفصل القويم هو الدليل العشرون على الحركة الجوهرية من رسالتنا الفارسية في إثباتها ، وقد أدرجناها في كتابنا الفارسي الموسوم بـ«گشتى در حركت» (ط ١ ، ص ١٣١): «دليل ديگر بر حركت در جوهر طبيعي ، برهان «مبدأ قريب حركت ، طبيعت جوهر جسماني است» مى‌باشد ؛ بدين معنى كه مبدأ قريب حركت اعمّ از ارادى و طبيعى و قسرى ، طبيعت جوهر جسمانى است چه در طبيعت فاسد و چه در طبيعت صحيح ...» .

** قوله : «أو قسرية ...» سيأتي التحقيق في الحركة القسرية في الفصل الثالث عشر من المسلك الرابع حيث يقول : «فصل في تحقيق مبدأ الحركة القسرية : أصحّ المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة ...» . وقوله : «أمّا إذا كانت الأولى ...» أي إذا كانت الحركة طبيعيّة كنزول الحجر مثلاً . وقوله : «فلأنّ القسر ...» أي فلأنّ القاسر العلّة المعدّة ، والمعدّ علّة بالعرض ولذلك يزول القسر أي القاسر والحركة غير منقطعة بعد .

أمّا إذا كانت الأولى فظاهر أنّ فاعلها الطبيعة، وأمّا إذا كانت قسرية فلأنّ القاسر العلّة المعدّة والمعدّ علّة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة بعد. وأيضاً لا بدّ من انتهاء القواسر إلى الطبيعة أو الإرادة، وأمّا إذا كانت إرادية فإنّ النفس أنّما تحرّك الجسم باستخدام الطبيعة، وكثيرٌ من أولي البحث وإن زعموا إنّ النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة لكنّ التحقيق أنّ المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل والإرادة والشوق هو القوة المحركة للعضلة والأوتار والرباطات، وتلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء والآلات جعلت مطيعة إيّاها لأنّها منبعثة عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها، ونحن نتيقن بالوجدان فضلاً عن البرهان إنّ الأمر المميل للجسم والصارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون إلّا قوة فعلية قائمة به وهي المسمّاة بالطبيعة؛ فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلّها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة، *ولهذا عرّفها الحكماء بأنّها مبدأ أوّل لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض، وقد برهنوا أيضاً على أنّ كل ما يقبل الميل من خارج فلا بدّ وأن يكون فيه ميل طباعي فثبت أنّ مزاول الحركة مطلقاً لا يكون إلّا طبيعة، وقد علمت أنّ مباشر الحركة أمر سيال متجدد الهوية، ولو لم يكن سيالاً متجدداً لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت، والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بأنّ الطبيعة ما لم يتغير لا يمكن

---

* قوله: «ولهذا عرّفها الحكماء ...» أي عرّف الحكماء الطبيعة بأنّها مبدأ أوّل لحركة الجسم الذي هي (أي الطبيعة) في ذلك الجسم، ولسكون ذلك الجسم بالذات أي بالطبع لا بالعرض. وقوله: «كل ما يقبل الميل من خارج» أي من قاسر. وقوله: «فيه ميل طباعي» أي عدم المعاوق. وقوله: «لا بدّ من لحوق التغيّر لها من خارج» أي بغير الحركة الجوهرية. وقوله: «كتجدد مراتب قرب وبُعد ...» أي باعتبار الصفات. والغاية المطلوبة، كنزول الحجر مثلاً. وقوله: «كتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية» كصعود الحجر مثلاً.

أن تكون علّة الحركة إلّا أنّهم قالوا لا بدّ من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبُعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية وكتجدد الإرادات والأشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة.

* أقول: ما ذكروه غير مجد في صحّة ذلك فإنّ تجدّد هذه الأحوال وتغيرها في آخر الأمر ينتهي لا محالة إلى الطبيعة لما قد عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة، وعلمت أنّ النفس لا تكون مبدأ الحركة إلّا باستخدام الطبيعة فالتجدّدات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها ** فتجدّد ما هي مبدأ له يستدعي تجددها ألبتة.

فإن قيل: إنّهم صحّحوا استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بأن أثبتوا في كل حركة سلسلتين إحداهما سلسلة أصل الحركة والأخرى سلسلة منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبُعد من الغاية، قالوا فالثابت كالطبيعة مع *** كلّ شطر من إحدى السلسلتين علّة لشطر من الأخرى وبالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم.

---

* قوله: «أقول ما ذكروه غير مجد...» ما ذكروه هو تجدد الطبيعة من خارج وبحسبه أي باعتبار الصفات.

** قوله: «فتجدد ما هي مبدأ له...» أي تجدد المقولات التي تقع فيها الحركة يستدعي تجدد الطبيعة ألبتّة. وقوله: «بأن أثبتوا في كل حركة سلسلتين» بيان التصحيح من قوله إنّهم صحّحوا استناد التغير. والسلسلتان إحديهما الحركة، والأخرى القرب والبُعد.

*** قوله: «كل شطر من إحدى السلسلتين» وهو القرب. وقوله: «علّة لشطر من الأخرى» وهو الحركة «وبالعكس. وقوله: «لا على سبيل الدور...» وذلك لأنّ الحركة علّة للقرب، والقرب علّة للحركة لا الحركة الأولى، بل الحركة الأخرى.

* أقول : هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فإنّ الكلام في العلّة الموجبة للحركة لا في العلّة المعدّة لها ، ولا بدّ في كلّ معلول من علّة مقتضية ففرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصّصة لأجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة لأصل الحركة فإنّ الحركة معلولة وكلُّ معلول لا بدّ له من موجب لا ينفك ولا يتأخر عنه زماناً ولو كان كلّ من السلسلتين علّة للأخرى يلزم تقدّم الشيء على نفسه ولا مخلص عن هذا إلّا بأن يذعن بأنّ الطبيعة جوهر سيّال أنّما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة والزوال وفاعل محض شأنه الإفاضة والإفضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر وينعدم من القابل ثمّ يجبره الفاعل بإيراد البدل على الاتصال .

---

* قوله : «أقول : هذا الوجه غير كاف ... » أي علّة الحركة أمر غير تجدد الطبيعة والذات بل صفتها . وقوله : «فإنّ الكلام في العلة الموجبة للحركة» أي في العلّة الموجبة لأصل الحركة لا في العلّة المعدّة لها لأنّ هذه مسلّمة بسبب القرب والبعد ، ولا بدّ في كلّ معلول من علّة مقتضية أي موجبة . وقوله : «وكلامنا في العلّة الموجبة لأصل الحركة» أي لا لجزء الحركة ، فمسلّم أن جزء الحركة بواسطة القرب والبعد لكن كلامنا في أصل الحركة . وقوله : «ولو كان كلّ من السلسلتين ... » أي سلسلة القرب والبعد . وسلسلة الحركة ، وكذلك قوله : «في حال السلسلتين» أي سلسلة الحركة وسلسلة القرب والبعد . وقوله : «ولا مخلص عن هذا إلّا بأن يذعن بأنّ الطبيعة جوهر سيّال» هذا إثبات للحركة الجوهرية . وقوله : «عائد» خبر لقوله : «أنّ الكلام» أي مَن راجَعَ وجدانه في حال سلسلتي الحركة والقرب والبعد علم أنّ الكلام في لحوق السلسلتين معاً بأمر ثابت عائدٌ من رأس من أنّ السلسلتين من أين حصلتا بعدما فرض الأصل ثابتاً والأعراض تابعة . وقوله : «من غير أن يكون لها طرف أوّل ... » غرضه من التنظير في المقام هو أنّ الطبيعة التي هي جوهر سيّال نظير الطرف الأوّل في البرهان المسمّى بالوسط والطرفين .

وذلك البرهان قد تقدّم بيانه ومصادر بحثه في الفصل الرابع من المرحلة السادسة في إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات (ج ٢ ، ص ١٩٦ من هذا الطبع) . وقوله : «فمن أين حصلت ... » أي فمن أين حصلت تلك السلسلة التي هي أوساط .

وأيضاً مَن راجع وجدانه في حال السلسلتين معاً بجميع أجزائهما ولا محالة أنّهما جميعاً متأخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم أنّ الكلام في لحقوقهما معاً بأمر ثابت عائد من رأس من أنّهما من أين حصلتا بعد ما فرض الأصل ثابتاً والأعراض تابعة، وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمّى بالوسط والطرفين على بطلان اللّا تناهي في تسلسل العلل من أنّه إذا كان جميع الآحاد ما سوى الطرف الأخير أوساطاً من غير أن يكون لها طرف أوّل فمن أين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد والانقضاء لذاته فمن أين حصلت المتجددات سواءٌ كانت سلسلة واحدة أو سلاسل، وممّ حصل تجدد السلسلتين. على أنّ مراتب القرب والبُعد التي فرضوها سلسلة أخرى هي ليست غير نفس الحركة فإنّ تجدد القرب والبُعد ليس أمراً غير الحركة جعلاً ووجوداً فقد وضح أنّ تجدد المتجددات مستند إلى أمر تكون حقيقته وذاته متبدّلة سيالة في ذاتها وحقيقتها * وهي الطبيعة لا غير لأنّ الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث، وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية وأمّا من حيث تعلّقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما سيجيء، وأمّا الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية، وأمّا نفس الحركة فقد علمت أنّه لا هويّة لها إلّا تجدد أمر وتغيره ** لا المتجدد فهي نفس نسبة التجدد لا الذي بها التجدد.

---

* قوله: «وهي الطبيعة لا غير...» أي الأمر الذي تكون حقيقته وذاته متبدلة سيّالة في ذاتها وحقيقتها هو الطبيعة لا غيرها من الجواهر العقلية والنفس لأن تلك الجواهر فوق التغيّر والحدوث، وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية لا من حيث فعلها.

** قوله: «لا المتجدد...» أي ليست الحركة متجددة بل الطبيعة كذلك. فهي أي نفس الحركة هي نفس نسبة التجدد لا الذي ـ أي المتجدد ـ به التجدد؛ فتحقق إثبات الحركة الجوهرية من طريق الحركة اللّازمة وأنّ الطبيعة هي المبدأ القريب لكلّ حركة فتبصّر.

* فصل (٢١)

في كيفيّة ربط المتغيّر بالثابت

لقائل أن يقول: إذا كان وجود كلّ متجدد مسبوقاً بوجود متجدد آخر **يكون علّة تجدده فالكلام عائد في تجدد علّته وهكذا في تجدد علّة علّته فيؤدي ذلك إمّا إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير في ذات المبدأ الأوّل تعالى عن ذلك علواً كبيراً. لكنّا نقول إنّ تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد وإن كان صفة ذاتيـة له، ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجدداً بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً لا مركباً يتخلل بين مجعول ومجعول إليه، ولا شك في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان، ولكلّ شيء ثبات ما وفعليّة ما وإنّما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليّته؛ فإذا كان ثبات شيء ثبات تجدده وفعليّته فعليّة قوته فلا محالة يكون الفائض من الأوّل عليه هذا النحو من الثبات والفعليّة، كما إنّ لكلّ شيء نحواً من الوحدة وهي مساوقة للوجود وعينه فإذا كانت وحدته ***عين كثرة ما بالقوة أو

---

* قوله: «فصل في كيفيّة ربط المتغير بالثابت ...» كان الفصل التاسع والثلاثون من المرحلة السادسة من المسلك الأوّل مسألة ربط الحادث بالقديم بمتوسط (ج ٢، ص ٤٨٧ من هذا الطبع)، وقد تقدّم بعض الإشارات منّا في التعليقات عليه؛ وسيأتي الفصل الثالث والثلاثون من هذا المسلك الثالث في ربط الحادث بالقديم أيضاً، وكذلك في أواخر القسم الثاني من الكتاب في المقولات وأحوالها.

** قوله: «يكون علّة تجدده» أي يكون ذلك المتجدد الآخر علّة تجدده. وقوله: «ففي تجدده يحتاج إلى مجدد» أي فيلزم المحذور.

*** قوله: «عين كثرة ما بالقوة» وهذا كما في الجسم. وقوله: «أو بالفعل» وهذا كما في الأعداد كعشرة واحدة مثلاً.

بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة بأحد الوجهين، والذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة، والذي فعليته عين القوة الهيولى، والذي وحدته عين كثرة بالفعل هو العدد، والذي وحدته عين قوّة الكثرة هو الجسم وما فيه. فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت، وبما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات كما أنّ الهيولى من حيث لها فعليّة ما صدرت عن المبدأ الفعّال بانضمام الصورة إبداعاً، ومن حيث إنّها قوّة وإمكان يستصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء، * فهذان الجوهران بدثورهما وتجدّدهما الذاتيين واسطتان للحدوث والزوال في الأمور الجسمانية ** وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث، وتنحسم مادة الإشكال التي أعيَت الفضلاء في دفعه.

---

* قوله: «فهذان الجوهران» إشارة إلى الطبيعة والهيولى. أي الطبيعة والهيولى بدثورهما وتجددهما الذاتيين واسطتان للحدوث والزوال في الأمور الجسمانية الخ.

** قوله: «وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث» والصواب أن يقال بين المتغير والثابت كما لا يخفى، فإن عنوان الفصل في كيفيّة ربط المتغير بالثابت. وقوله: «وتنحسم مادة الإشكال ...» وذلك لأنّ الطبيعة ذاتها وجوهرها متحركة والتجدد صفة ذاتية لها فلا تحتاج في تجددها إلى مجدد فجعلها بسيط وتنحسم مادة الإشكال. ولا يخفى عليك أنّ الوجود واحد صمد لا جوف له، وتلك الطبيعة التي كان التجدد ذاتياً لها، شأن من شؤونه فتدبّر جدّاً وجيّداً؛ وراجع كتابنا الفارسي المسمّى بـ «گشتى در حركت» (ط ١ ـ ص ٢٥١): «با تدبّر تام در اين تشكيك خاصّى، مطلبى بسيار بسيار مهم در فاعل حركت جوهرى ـ كه همان جاعل حركت و متحرك است ـ دانسته مى‌شود: و آن اينكه: فاعل حركت حقيقتى است كه به لحاظ علوّش ثابت است و شأنش اينكه فلا شيء فوقه، و به لحاظ دنوّش فلا شيء دونه. و شأنش اينكه كلّ يوم هو في شأن، و به تمثيل دورادور: وجود صمدى دريايى است كه لُجّهٔ آن ثابت و ساكن، واقتضاى ساحل آن اضطراب و تموّج است...»

* فصل (٢٢)

في نسبة الحركة إلى المقولات

إذا قلنا حركة في مقـولة كذا احتمل وجوهاً أربعـة : ** أحدها : أنّ المقولة موضوع حقيقي لها . والثاني : أنّ الموضوع وإن كان هو الجوهر ولكن بتوسّط تلك المقولة . الثالث : أنّ المقولة جنس لها . الرابع : أنّ الجوهر يتبدّل ويتغيّر من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبدلاً وتغيراً على التدريج . والحق هو هذا القسم الأخير دون البواقي .

*** أمّا الأوّل فنقول : التسوّد ليس هو أنّ ذات السـواد يشـتد فـإنّ ذات السواد إن بقيت بعينها ولم تحدث فيها صفة فلم تشتد بل هي كما كانت وإن حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته ـ وصفاته غير ذاته ـ وقد فرضنا التبدل في ذاته هذا خلف ، وإن لم تبق ذاتـه عند الاشـتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سـواد آخر وهذا ليس بحركة **** فعلم

---

* قوله : «فصل في نسبة الحركة إلى المقولات ...» ناظر إلى الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء (ط ١ ، ج ١ ، ص ٤٣) ; وكذلك إلى الفصل السابع من الفن الخامس من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن ، ج ١ ، ص ٥٦٣) . قال الشيخ : «إنّ قـولنا إنّ مقولة كذا فيها حركة قد يمكن أن يفهم منه أربعة معان ...» . وقال الفخر على وزان ما في الشفاء : «إنّا إذا قلنا في مقولة كذا حركة احتمل وجوهاً أربعة : الأوّل أنّ المقولة موضوع حقيقي لها ...» .

** قوله : «أحدها : أنّ المقولة موضوع حقيقي لها» أي للحركة ، أي موضوع الحركة في الكم يتحرك في الكم ، وكذا في الكيف والوضع . وقوله : «الثالث : أنّ المقولة جنس لها» أي الكيف يطلق على الحركة والسكون كما يأتي في آخر هذا الفصل ، فالحركة نوع للمقولة .

*** قوله : «أمّا الأوّل ...» أي أمّا بطلان الأوّل فنقول التسود ...

**** قوله : «فعلم أن موضوع هذه الحركة هو محلّ السواد ...» أي فعلم أن موضوع هذه الحركة

أنّ موضوع هذه الحركة هو محل السواد لا نفسه ، والاشتداد يخرجه من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله في كلّ نوع آخر أو صنف آخر ، وكذا الحركة في المقدار فإنّ الشيء إذا تزايد مقداره فإمّا أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة أو لا يكون فإن كان فالزائد إمّا أن يداخله أو ينضم إليه من خارج ، الأوّل باطل لاستحالة التداخل ولأنّه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه ، والثاني أيضاً باطل لأنّ ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شيء منهما ولا المجموع * على ما كان أوّلاً وإن كان المقدار الأوّل لا يبقى عند الزيادة ، فلا يكون هو موضوع بل محلّه أعني الهيولى فقط أو مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاظمة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة .

واعلم أنّ الإمام الرازي لمّا نظر في «قولهم إنّ التسود يخرج سواداً من نوعه» زعم أنّ معناه أنّه يخرجه إلى غير السواد ، ولأجل ذلك ** قال في بعض تصانيفه إنّ اشتداد السواد يخرجه من نوعه وتكون للموضوع في كلّ آن كيفية بسيطة واحدة

هو القسم الرابع ، أي الجوهر يتبدّل ويتغيّر من تلك المقولة إلى نوع آخر أو من صنف إلى صنف آخر تبدّلاً وتغيّراً على التدريج .

* قوله : «على ما كان أوّلاً» أي على ما كان قبل الاتصال .

** قوله : «قال في بعض تصانيفه ...» قاله في الفصل السابع من الفنّ الخامس من المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن ، ج ١ ، ص ٥٦٤) ؛ والمصنف ناظر في الأسفار كثيراً إلى المباحث المشرقية . قوله : «وهو طرف خفي» لأنّه دائماً في الحركة . وقوله : «فيظنّ أنّهما نوع واحد» أي فيظنّ أنّ الطرفين أي السوادين نوع واحد فيقال إن كل ذلك سواد . وقوله : «ثمّ اعترض على قولهم» ـ أي اعترض الفخر على قول الحكماء ـ «إن للمتحرك في المقدار في كل آن مقداراً آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمان» ، لأنّه في كل آن في الحركة ، بل يوجد في آن ، «وإلّا لم تكن الحركة فيه» أي في المقدار «بأنّه يلزم ...» بيان الاعتراض . قوله : «فيه نظر ...» هذا كلام الفخر . وقوله : «لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج» والعبارة في المباحث المطبوع هكذا : «لم يكن لحركة الجسم في كيفيته وجود في الخارج» ، وعبارة الأسفار مطابقة لنسخة خطّية من المباحث عندنا .

لكنّ الناس يسمون جميع الحدود المقارنة من السواد سواداً، وجميع الحدود المقارنة من البياض بياضاً، والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي، والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والحس لا يميز فيظن أنّها نوع واحد انتهى ما ذكره. وقد صوّبه بقوله هذا كلّه حقٌّ وصواب، لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية.

أقول: فساده مما لا يخفى على مَن له اطلاع على هذه المباحث، ولست أدري أيّ حدّ من حدود السواد سواد عنده والبواقي كلّها غير سواد، مع أنّ كلّ واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون وإذا لم يكن سواد فأيّ شيء كان.

ثمّ اعترض على قولهم: إنّ للمتحرك في المقدار في كلّ آن مقداراً آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمان وإلّا لم تكن الحركة فيه بأنّه يلزم عليهم القول بتتالي الآنات، قال: والذي وجدنا في التعليقات جواباً عن ذلك من أنّ تلك الأنواع وجودها بالقوة. فيه نظر لأنّ الأنواع إن لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج؛ فالجسم لا يكون متحركاً بل يكون ممكناً أن يتحرك * وإن كانت موجودة بالفعل، وقد دلّ الدليل على تخالفها بالنوع وأنّ كلاً منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخلّلها زمان يلزم ما ذكرناه، فالأمور التي هذا شأنها كيف يقال إنّ وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلّاً أصفى وأشفى من هذا الكلام وسيكون لنا إليه عود عنقريب انتهى

---

* قوله: «وإن كانت موجودة بالفعل» أي وإن كانت تلك الأنواع موجودة بالفعل، «وقد دلّ الدليل على تخالفها» أي على تخالف الأنواع بالنوع، وقد دلّ الدليل أيضاً على أنّ كلاً منها لا يوجد في غير آنٍ وهي متتالية لا يتخلّلها زمان يلزم ما ذكرناه ـ أي يلزم تتالي الآنات ـ، فالأمور التي هذا شأنها كيف يقال إنّ وجودها بالقوة؟، بل هذا الشك ـ وهذا مقول الفخر ـ يستدعي حلّاً أصفى وأشفى من هذا الكلام، أي من جواب الشيخ في التعليقات.

أقول : إنّ الموجـود من السواد مثلاً في أثناء الحركة * أمر وحـداني متوسط بين الحدود وذلك مستمر ، وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة ، ولها أفراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود . قد علمت أنّه متقدم على الماهية فهاهنا لمطلق السواد وجود بالفعل لكنّ هذا الوجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه في كلّ آن نوعاً آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية ، ولا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد أقـوى مـن الوجـودات الآنـية حيث يكون مصداقاً لأنواع كثيرة، وهذا كما إنّ وجود الحيـوان أقوى من وجود النـبات ** لأنّه مع وحـدته يكون مصداقاً لجميع المـعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه التي كلٌّ منها يوجد على حدة في موضـوع آخر ، وهكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كلّ ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة ، وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل هاهنا يرجع إلى الجمع والتفصيل . ثمّ إنّ الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام إنّ للسواد فـي اشـتداده تبدلات دفعية للموضـوع كلٌّ منها يبقى زماناً قليلاً لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظنّ أنّ له في كلّ آن فرداً آخر ، وهكذا في الكم *** وبالجملة لا بدّ عنده من

---

* قوله : «أمر واحدانيّ متوسط بين الحـدود» وذلك كالحركة التوسـطية . وقوله : «وله فرد زماني ... » أي لذلك الموجود من السواد مثلاً فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة كالحركة القطعية .

** قوله : «لأنّه مع وحـدته ... » أي لأنّ الحيوان مع وحدته يكون مصـداقاً لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة في الحيوان . وقوله : «التي كل منها ... » كلمة التي صفة للمعاني .

*** قوله : «وبالجملة لا بدّ عنده ... » هذا قول المصنّف أعني صاحب الأسفار ، أي وبالجملة لا بدّ عند الفخر من القول بنفي الحركة بل القول بالسكون بالحقيقة في هاتين المقولتين أي مقولتي الكم والكيف . وقوله : «إلّا أن يرتكب فيه وجود الطفرة» وذلك لئلّا يقف . وقوله : «فالمصير إلى ما ذكرنا» أي فالمصير إلى فرد بسيط زماني . وقوله : «فقد ظهر بطلان القسم الأوّل» وهو تحرّك نفس المقولة كما قال في صدر الفصل : «أحدها أنّ المقولة موضوع حقيقي للحركة» .

القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين.

أقول: وهذا ممّا لا فائدة فيه لدفع الإشكال المذكور لأنّ مثله يرد على وقوع الحركة في الأين وفي الوضع أيضاً إلّا أن يرتكب فيه وجود الطفرة التي يكذّبها الحس أيضاً فالمصير إلى ما ذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأوّل.

وأمّا بطلان القسم الثاني فهو أيضاً يعلم ممّا ذكر * لأنّه إذا لم يجز كون شيء موضوعاً لعارض لم يجز كونه واسطة في العروض إلّا أن يعنى بكونه واسطة معنى آخر، وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما أيّ وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية.

**وأمّا القسم الثالث وهو كون المقولة جنساً لها فقد ذهب إليه بعض فزعموا بأنّ الأين منه قارٌّ ومنه غير قارٌّ وهو الحركة المكانية، والكيف منه قارٌّ

---

* قوله: «لأنّه إذا لم يجز ...» أي إذا لم يجز كون شيء أي مقولة كمقولة السواد مثلاً موضوعة لعارض كالحركة وهو الوجه الأوّل من الأربعة لم يجز كون ذلك الشيء واسطةً في العروض أي حركة الجسم في السواد للسواد إلّا أن يعني بكونه واسطةً معنى آخر وهو كون الطبيعة المطلقة كالسواد المطلق مثلاً باعتبار وحدةٍ ما أيٍّ وحدة كانت واسطةً بينها أي بين الحركة بقرينة مقام وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية.

** قوله: «وأمّا القسم الثالث ...» لا يبعد أن يكون هذا القسم ناظراً إلى المثل، وقد تقدّم البحث عن المثل في الفصل التاسع من المرحلة الرابعة (ج ٢، ص٥٨ من طبعنا هذا بتصحيحنا وتعليقنا عليه)؛ وكذلك قد أفاد المتألّه السبزواري في شرح المنظومة: «أقول لو كان هذا القائل ممّن ذاق مشرب رحيق تحقيق القول بالمثل الأفلاطونية لكان حقّاً ما قاله» (ج ٤، ص ٢٧٢ بتصحيحنا وتعليقنا عليه).

قوله: «وهو كون المقولة ...» أي كون المقولة كالكم والكيف والوضع والأين جنساً للحركة. قوله: «وهو الحركة المكانية» الضمير راجع إلى قوله: «غير قارٌّ». وقوله: «وهو الاستحالة» الضمير راجع إلى قوله: «ومنه سيّال». وقوله: «وهو النموّ والذبول» الضمير راجع إلى قوله: «ومنه سيّال». فالسيّال من كل جنس هو الحركة، وغير السيّال هو السكون. وقوله: «بل الحق أنّ الحركة تجدد الأمر» أي كون الشيء سيلاناً لا الأمر المتجدد وهو السيّال.

ومنه سيال وهو الاستحالة ، والكم منه قارٌّ ومنه سيال وهو النموّ والذبول فالسيال من كلّ جنس هو الحركة ، وهذا غير صحيح بل الحق أنّ الحركة تجدد الأمـر لا الأمر المتجدد كما أنّ السكون قرار الشيء لا الشيء القار ؛ * لكن بقي ها هنا شيء وهو أنّ ثبوت الحركة للفرد المتجدد السـيال ليس كعروض العرض للـموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحلّه بل هي من العوارض التحليلية ـ والعوارض التحليلية نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس ـ وكذا الكلام في نسبة السكون إلى الفرد القار فإذا تقرّر هذا **فالقول بأنّ الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حـق وصواب ، وإنّ الكيف السيال حركة بمعنى أنّ ما به الحركة عين وجوده لا أمر زائد عليه أيضاً غير بعيد .

*** ثمّ إنّ هؤلاء اختلفوا ، فمنهم مَن جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة

---

* قوله : «لكن بقي ها هنا شيء ... » حاصله تصحيح لقوله فالسيّال من كلّ جنس هو الحركة ، وهو أن ثبـوت الحركة للفرد المتجدد السيّال كالكيف وهو السـواد مثلاً ليس كـعروض العـرض للموضـوع المتقوّم بنفسه لا بما يحلّه . أي لا المتقوّم بما يحلّه بل هي من العوارض التحليلية أي من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود ، والعوارض التحليلية نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس والفصل في الخارج عين الجنس ، وكذا الكلام في نسبة السكون إلى الفرد القار ؛ فالكم جنس وكذا الكيف والوضع والأين .

** قوله : «فالقول بأنّ ... » القول مبتدأ ، وقوله الآتي : «غير بعيد» خبر له . وقوله : «وإنّ الكيف السيّال حركة» الحركة جنس، والسيّال فصل؛ بمعنى أن ما به الحركة في السواد عين وجوده أي الفرد الخ

*** قوله : «ثمّ إنّ هؤلاء اختلفوا ... » أقول : لا ربط للاختلاف إلى القسم الثالث ، والعبارة منقولة من المباحث الفخريّة (المباحث المشرقية ، ط حيدرآباد ، ج ١ ، ص ٥٦٦ : «ثمّ هؤلاء اختلفوا فمنهم مَن جعل المخالفة بالسيلان ... ») والفخر نقل أقوال القدماء ولم يدرك مرادهم ؛ والمصنف نقل الاختلاف من المباحث ولم يتعرض للتحقيق ، وللقوم تكلفات للربط ولا ربط لها . قوله : «فمنهم مَن جعل المخالفة بالسيلان والثبات» أي جعل المخالفة بالحركة والسكون «مخالفة نوعيّة» لا المشارك في الجنس .

نوعية محتجين بأنّ السيّاليّة داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفاً لما ليس بسيال.

ومنهم مَن جعلها مخالفة بالعوارض لأنّه كزيادة خط على خط. والحجتان كلتاهما باطلتان.

أمّا الأولى فيرد عليه أنّ البياض داخل في حقيقة الأبيض *مع أنّ امتياز الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع، وهذا غير وارد على ما احتججنا به. وأمّا الثانية فيرد عليها أنّه ليس كل زيادة غير منوّع كزيادة الفصول وكزيادة الآحاد في العدد فإنّها زوائد منوّعة لكن يجب أن يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوّعة، وإذا بطلت الأقسام الثلاثة فتحقق الرابع وهو أنّ المعنى بوقوع الحركة في مقولة أن يكون الموضوع متغيراً من نوع إلى نوع أو من صنفٍ إلى صنف تدريجياً لا دفعياً.

** فصل (٢٣)

في تعيين أنّ أيّة مقولة من المقولات تقع فيها الحركة وأيّتها لم تقع فيها

---

* قوله: «مع أنّ امتياز الأبيض عن الأسود...» فإن امتياز الرومي عن الزنجي مثلاً لا يكون بالفصل المنوّع أي بالناطق. قوله: «وهذا غير وارد على ما احتججنا به» وهو أنّ العوارض التحليليّة نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس. قوله: «فتحقق الرابع...» أي تحققت الحركة الجوهرية أي الجوهر يتبدّل ويتغيّر من نوع تلك المقولة إلى نوع آخر، أو من صنف إلى صنف آخر تبدّلاً وتغيّراً على التدريج.

** قوله: «فصل في تعيين أنّ أيّة مقولة من المقولات...» ذهب القوم إلى وقوع الحركة في أربع من المقولات: الكم والكيف والأين والوضع فقط، والمصنّف ذهب إلى أنّ المقولات التي تتصور فيها

واْعلم أنّ الحركة لكونها ضعيفة الوجـود * تتعلق بأمور ستّة: الفاعل، والقابل، وما فيه الحركة، وما منه الحركة، وما إليه الحركة، والزمان، ** أمّا تعلقها

الحركة خمس، هي الأربع المذكورة ومقولة الجوهر. والمصنّف ناظر في بيان المقولات الأربع التي تقع فيها الحركة عند الجمهور إلى الفصل العاشر من الفن الخامس من المباحث المشرقية في المقولات التي تقع الحركة فيها: «المشهور وقوع الحركة في أربع من المقولات: الكم والكيف والأين والوضع ...» (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٥٦٩).

والفصل الثالث من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء في بيان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لا غيرها ... (ط ١ من الحجرى، ج ١، ص ٤٣). ثمّ إنّنا قد أشرنا إلى مطالب أنيقة وحقائق دقيقة في المقام في كتابنا «دُرر القلائد على غرر الفرائد»، وهو تعليقاتنا على شرح المنظومة للمتألّه السبزواري (ط ١، ج ٤، ص ٢٧٩) المقولات التي تقع فيها الحركة خمس على التحقيق: الأربع التي اتّفق عليها المشاء أيضاً وهي الكم والكيف والأين والوضع. والخامسة الجوهر تفرّد بها الحكمة المتعالية، بل ذهب إليه غير واحد من الأقدمين والمتقدمين، منهم النظّام المعتزلي فإنّه كان قائلاً بالحركة في الجوهر كما في مواقف الإيجي وشرحه للشريف الجرجاني حيث قالا: «والأجسام باقية خلافاً للنظام فإنّه ذهب إلى أنّها متجددة آناً فآناً كالأعراض» (المواقف للإيجي بشرح الشريف الجرجاني، ط ١، ص ٤٤٧).

والحركة الجوهرية تستتبع مسائل كثيرة، منها الحركة في مقولتي الإضافة والجدة بل في مقولات متى وأن يفعل وأن ينفعل، وكذا كثير من مسائل أخرى.

* قوله: «تتعلّق بأمور ستّة ...» ناظر إلى قول الشيخ في أواسط الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الحجرى، ج ١، ص ٣٧، س ٢٢): «واْعلم أنّ الحركة قد تتعلق بأمور ستّة ...» أقول: وجملة الأمر أنّ الحركة تتعلق بأمور ستّة تعلّق الموقوف بالموقوف عليه، وهي المحرّك أي الفاعل، والمتحرّك أي القابل، وما فيه الحركة أي المقولة، وما منه الحركة أي المبدأ، وما إليه الحركة أي المنتهى، والزمان. ثمّ إنّ دعوى كل حركة تستدعي الأمور الستّة غير مسموعة، لأنّ الطبيعة الجوهرية المتحركة بذاتها موضوع لنفسها كما أشرنا إليه من قبل.

** قوله: «أمّا تعلّقها بالقابل فبيّنا» بيّنه في الفصل السابق. وقوله: «كما يتخالف مقولة أن يفعل ومقولة أن ينفعل» يعني مقولة أن يفعل فاعل كالنار، ومقولة أن ينفعل قابل كالماء، وهذان الفاعل

بالقابل فبيّنّا، وأمّا تعلّقها بالفاعل فقد علمت أيضاً بوجهين إذ قد علمت أنّ تعلقها بالفاعل والقابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يتخالف مقولة أن يفعل ومقولة أن ينفعل، وضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات ولوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الأربعة، وأمّا تعلقها بما منه وما إليه فيستنبط من حدّها لأنّها موافاة حدود بالقوة على الاتصال، وربّما كان ما منه وما إليه ضدّين، وربّما كانت أموراً متقابلة بوجه فلا يجتمعان معاً، وربّما كان ما منه وما إليه مما يثبت (يلبث خ ل) الحصولان فيهما زماناً حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة، وربّما لم يكن كالحال في الفلك. قال بعض الحكماء: وربّماكان المبدأ فيه هو المنتهي بعينه كما في الفلك؛ فباعتبار أنّ منه الحركة هو المبدأ وباعتبار أنّ إليه الحركة هو المنتهى، وهذا غير صحيح فإنّ وصول الفلك في الحركة اليومية إلى الوضع اليومي عند الطلوع مثلاً غير وضعه الأمسي *عنده بالشخص والهوية بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات، ولا حاجة فيه إلى اعتبار الجهتين إلّا عند المقايسة إلى السابق واللّاحق كما في جميع الحدود الآنية؛ فإنّ كلاً منها مبدأ لشيء ومنتهى لشيء آخر. واعلم أنّ تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على المسامحة فإنّ تلك الحدود بالحقيقة أوضاع آنية وجودها بالقوة إلّا أنّها قوة قريبة من الفعل، أمّا تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو

والقابل متخالفان كما سيصرّح به بعد أسطر حيث يقول: «نعم، هي بعينها مقولة أن ينفعل ...». وقوله: «فيستنبط من حدّها». أي من حدّ الحركة لأنّها موافاة حدود بالقوة على الاتصال فيكون له بدو وختم. وربّما كان ما منه وما إليه ضدّين كحركتنا. وربّما كان أموراً متقابلة بدواً وختماً بوجه فلا يجتمعان معاً.

* قوله: «عنده بالشخص ...» أي غير وضعه الأمسي عند الطلوع بالشخص والهويّة. وقوله: «كما في جميع الحدود الآنيّة». لو قال كما في جميع الفصول المشتركة من الآنية وغيرها لكان أولى وأحسن وأشمل.

ألصق حتى ذهب جماعة إلى أنّها نفس المقولة التي وقعت فيه الحركة، وليس ذلك بصحيح مطلقاً بل هي كما أشرنا إليه *تجدد تلك المقولة، نعم هي بعينها مقولة أن ينفعل إذا نسبت إلى القابل، ومقولة أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل، ولهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منهما لأنّها الخروج عن هيأة والترك لهيأة فهي يجب أن يكون خروجاً عن هيأة قارة لأنّها لو وقعت في هيأة غير قارة لما كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها. وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقـولة فلا بدّ لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقـوة، **وليس لتينك المقولتين فرد آني مثلاً إن وقعت الحركة في التسخّن يجب أن تكون إلى التبرّد فيلزم أن يكون الجسم في حالة تسخّنه متبرّداً مع أنّه لم يخرج عن التسخّن حتى يكون متحركاً فيه وإن كان في أثناء حركته ترك التسخّن فالحركة في غير مقولة أن ينفعل، وكذا لا يمكن الحركة في مقـولة متى، وأمّا الإضافة فإنّها وإن وقعت فيها التجدد لكن وجود الإضافـة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجـود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مرّ، وكذا الجـدة فإنّ حركتها تابعة لحركة إينيّـة في العمامة أو نحوها فلم يبق من المقـولات التي يتصـوّر فيها الحركة إلّا أربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر، والكيف، والكمّ، والأين، والوضع، ***والسكون يقابلها

---

* قوله: «تجدد تلك المقولة» أي بل الحركة تجدد تلك المقولة، لا نفس تلك المقولة.

** قوله: «وليس لتينك المقولتين ...» الواو حالية، أي وليس لتينك المقولتين فرد آنيّ. وأيضاً معنى المقولتين تجديد الفعل وتجدده وهما لا يقعان إلّا في الزمان، ولو وقعا في الآن فلا بدّ حينئذٍ أن يقعا في زمان أيضاً. وقوله: «إن وقعت الحركة في التسخن ...» ـ والتسخّن مقولة أن ينفعل ـ يجب أن تكون إلى التبرّد بسبب الحركة فيلزم الخ.

*** قوله: «والسكون يقابلها ...» أي السكون يقابل الحركة تقابل التضاد أو تقابل العدم والملكة. وسيأتي تفصيل البحث عن حقيقة السكون في الفصل الثالث من المسلك الرابع. قوله: «وتفصيله في كتاب الشفاء» راجع الفصل الرابع من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء في تحقيق تقابل

تقابل الضدّ أو العدم، وتفصيله في كتاب الشفاء، ولكنّ هذا العدم يصح أن يعطي رسماً من الوجود لأنّ الذي هو عدم بالإطلاق ليس بموجود أصلاً، والجسم الذي ليس فيه الحركة وهو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف زائد يتميز به عن غيره ولو لم يكن زائداً لما فارقه إذا تحرّك فإذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا محالة له فاعل وقابل، وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به إلى شيء كعدم القرنين في الانسان ممّا لا ينسب إلى وجود وقوة بخلاف عدم المشي له فإنّه يوجد عند ارتفاع علّة المشي، وله وجود بنحو من الأنحاء، وله علّة هي بعينها علّة الوجود بالقوة، ومن هاهنا يعلم أنّ علّة الحركة يتضمّن فيها معنى العدم كما مرّت الإشارة إليه، وهذا العدم المعلول ليس هو لا شيئاً على الإطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما معيّن بحال ما معيّنة وهي كونه بالقوة.

* فصل (٢٤)

في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس

أمّا الأين فوجود الحركة فيه ظاهر، وكذا الوضع فإنّ فيه حركة كحركة

الحركة والسكون (ط ١ من الرحلي الحجري، ج ١، ص٤٨).

وقوله: «وله علّة ...» أي ولعدم المشي علّة هي بعينها علّة وجود المشي والحركة بالقوة.

وقوله: «وهذا العدم ...» أي عدم الحركة وكونها بالقوة ليس هو لا شيئاً على الإطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما، أي بل هو عدم حركة في جسمٍ ما معيّنٍ بحالٍ ما معيّنة وهي أي تلك الحال كونه بالقوة.

* قوله: «فصل في تحقيق وقوع الحركة ...» عدّة مواضع من كتابنا الفارسي المسمّى بـ«گشتى در حركت» هي نعم العون جدّاً لنيل مقاصد هذا الفصل وهي ما يلي: «چمن دوم از دشت هشتم، ط ١، ص٢٨٨؛ چمن پنجم از دشت پنجم، ص٢٢٨؛ چمن اوّل از دشت هشتم، ص٢٦٨». ثمّ قد

الجسم المستدير على نفسه * أمّا الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الأقصى الذي لا يحتفّ به خلاء ولا ملاء إذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع ** إذ لا مكان له عندهم . وأمّا الذي في مكان *** فإمّا أن تباين كليّته كليّة مكانه أو تلزم كليّته كليّة المكان وتباين أجزاؤه أجزاء المكان ؛ فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه وكلُّ ما كان كذلك فقد تبدّل وضعه في مكانه ؛ فهذا الجسم تبدّل وضعه بحركته المستديرة لكنّ المقولة التي فيها الحركة لا بدّ أن يقبل الاشتداد

دريت في الفصل السابق أنّ المشهور وقوع الحركة في أربع من المقولات هي الكم والكيف والأين والوضع ؛ وفي خمس منها عند المصنّف هي الأربع المذكورة والجوهر .

* قوله : «أمّا الجسم الذي لا يحيط به مكان ...» أمّا لا يحتفّ به خلاء فلبطلان الخلاء بالبرهان . وأمّا لا يحتفّ به ملاء فلأنّه الجرم الأقصى . وكلامنا الرصين في بيان الفلك على اصطلاح الهيئة المجسّمة . والفلك الطبيعي الذي يبحث عنه في طبيعيات الفلسفة هو ما حرّرناه في تعليقة على أوّل الفريدة الرابعة من شرح المنظومة للمتألّه السبزواري (ط ١ . ج ٣ . ص ٣٨١ بتصحيحنا وتعليقنا وتحقيقنا عليه) ؛ والأمر الأهم في المباحث الفلكيّة هو تميز الفلك المخيّل الهيويّ عن الفلك المجسّم الفلسفي . وقد تقدّم كلامنا في ذلك في الفصل الثالث عشر من هذا المسلك .

** قوله : «إذ لا مكان له عندهم» قال المحقق نصير الدين الطوسي في شرحه على الفصل الأوّل من النمط الأوّل من إشارات الشيخ الرئيس في تعريف المكان : «هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من المحوي» (ط ١ من الرحلي الحجري . ص ٣) . فحيث إنّ الجرم الأقصى لا يكون محاطاً بجرم آخر فلا يكون له مكان .

*** قوله : «فإمّا أن تباين ...» أي إمّا أن تفارق كلّيته كلّية مكانه . أو تلزم كلّيته كلّية المكان كالأفلاك . وتُباين أجزاؤه أجزاء المكان . عطف تفسير في الحقيقة . وقوله : «لكن المقولة التي فيها الحركة لا بدّ أن تقبل الاشتداد والاستكمال» ففي الحركة مطلقاً معنى التشكيك فالضعيف إلى الشديد والصغير إلى الكبير . «وهذا» أي قبول الاشتداد في الأين والوضع غير ظاهر عند الناس . «وذلك» أي والحال أن قبول الاشتداد . متحقق في الأين والوضع «فإن كلاًّ منهما» أي كلاًّ من الأين والوضع «يقبل التزايد والتناقص» . ففي جميع أقسام الحركة معنى التشكيك .

والاستكمال، وهذا في الأين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك متحقق فيهما فإنّ كلاً منهما يقبل التزايد والتناقص، وأمّا الحركة في الكيف فهو اشتداده أو تضعّفه، *واعلم أنّ الحركة كما ذكرنا مراراً هي نفس خروج الشيء من القوة إلى الفعل

---

* قوله: «واعلم أنّ الحركة كما ذكرنا مراراً...» أي الحركة في نفس التجدد، لا ما به يخرج الشيء المتجدد من القوة إلى الفعل أي ليست الحركة الشيء المتجدد. ولذلك قالوا إنّ التسوّد ليس سواداً، أي ليس شيئاً متجدداً اشتدّ، بل اشتداد الموضوع في سواديّته أي بل التسود هو الحركة. وإن شئت فراجع كتابنا الفارسي «گشتى در حركت» في المقام (چمن دوم از دشت پنجم، ط ١، ص ٢١١).

ومما حرّرناه فيه في المقام هو ما يلي: «صدر المتألهين در اوّل فصل بيست وهشتم مسلك سوم اسفار در تعريف حركت بر مبناى اصيل و قويم حركت جوهرى، و ردّ تعريف حركت بر مشاى مشّاء فرمايد: «الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، لا الشيء الخارج عنها إليه».

وبه همين وزان در اواسط فصل دهم مسلك مذكور گويد: «الحركة نفس التجدد والخروج من حالة إلى غيرها، لا ما به يتجدد الشيء ويخرج ...».

و نيز قريب بدين تعريف در رسالهٔ حدوث فرمايد: «الحركة هي نفس خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا ما به يخرج الشيء منها إليه» (رسائل آخوند، ط ١، چاپ سنگى، ص٢٨).

و نيز در اوّل همين فصل ياد شدهٔ اسفار ـ أعني فصل دهم مسلك سوم ـ چند تعريف ديگر در بيان حركت جوهرى آورده است:

١ ـ الطبيعة أنّما وجودها وجود التجدد والانقضاء، ولها ماهيّة قارّة.

٢ ـ الحركة تجدد شيء.

٣ و ٤ ـ الحركة خروج الشيء من القوة، أو حدوث الشيء لا دفعة.

٥ ـ الحركة هي الخروج التجددي من القوة إلى الفعل.

از تعريفاتى كه صاحب اسفار براى حركت فرموده است، مانند «الحركة هي الخروج التجددي» و «الحركة نفس التجدد والخروج من حالة إلى غيرها ...» ونظائر آنها دانسته مى‌شود كه حركت به عقيدهٔ آن جناب بسيط است و عبارت از نفس تجدد و حدوث و عين ظهور تدريجى قوه است، نه بدان‌گونه كه ديگران به نحو تركيب آن را تعريف كرده‌اند كه مثلاً «الحركة ما به يتجدد الشيء ...»، ويا «المتحرك الخارج عن القوة إلى الفعل» و نظائر آنها. مثلاً همان‌گونه كه حقيقت نور،

*لا ما به يخرج منها إليه ، ولذلك قالوا إنّ التسوّد ليس سواداً اشتدّ بل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد أصل مستمر وسواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد ، بل يكون له في كلّ حدّ مبلغ آخر فتكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد إذ لا يخلو إنّا إذا فرضنا سواداً فإمّا أن يكون ذلك السواد بعينه موجوداً وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة أو لا يكون موجوداً ؛ فإن لم يكن موجوداً فمحال أن يقال ما عدم قد اشتدّ لأنّ المتحرّك يجب أن يكون ثابت الذات فإن كان السواد ثابت الذات فليس بسيّال **كما ظنّ من أنّها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا إنّ لها في كل آن مبلغاً آخر فيلزم أنّ اشتداد السواد يخرجه من نوعه الأوّل إذ يستحيل أن نشير إلى موجود منه وزيادة عليه مضافة إليه بل كل ما يتعلقه من الحدود فكيفية واحدة بسيطة . أقول : إذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمرّ على سطح *** فهاهنا نقطة واحدة

عين ظهور است نه مركب از ذات و صفت ظهور ، حقيقت حركت نيز عين تجدد و حدوث تدريجي است نه مركب از ذات و صفت تجدد و حدوث ، فتدبّر».

* قوله : «لا ما به يخرج منها إليه ...» أي ليست الحركة هي الشيء المتجدد يخرج من القوة إلى الفعل ، بل الحركة هي التجدد وهو نفس خروج الشيء من القوة إلى الفعل ؛ ولذلك قالوا إنّ التسود ليس سواداً أي شيئاً متجدداً اشتدّ بل اشتداد الموضوع في سواديّته أي بل هو الحركة . وقوله : «مبلغ آخر ...» أي بل يكون له في كل حدّ مبلغ آخر غير الأوّل فتكون هذه الزيادة المتصلة التي هي غير الأوّل هي الحركة لا السواد . قوله : «فإمّا أن يكون ذلك السواد بعينه موجوداً ...» أي موجوداً عند الحركة وقد عرضت الخ . وسيأتي تتميم الكلام في إثبات الحركة الجوهرية في هذا الفصل حيث يقول : «ولنصرف العنان إلى إثبات الحركة في الجوهر تتميماً لما سبق ذكره فيه» .

** قوله : «كما ظنّ من أنّها كيفية واحدة سيّالة» أي كما ظنّ من أنّ الحركة في السواد كيفية واحدة سيّالة ، فظهر من هذا أن لها أي للحركة في كلّ آن مبلغاً آخر غير الأوّل ، فيلزم أن اشتداد السواد يخرج السواد من نوعه الأوّل إلى نوع آخر إذ يستحيل الخ .

*** قوله : «فهاهنا نقطة واحدة ...» تلك النقطة هي رأس المخروط . وقوله : «ونقط أخرى ...»

موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط ، ونقط أخرى تتحد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلق تعيّنات تلك النقط المفروضة في الحدود ؛ فهكذا في كلّ حركة شيء كالنقطة السيالة مستمر وأشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كلّ واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح أن يقال من السواد شيء كالأصل مستمرّ وله وحدة ضعيفة وأشياء كلٌّ منها يشتمل على السواد الأصل وعلى زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج ومن هذا يظهر أنّ السواد من أوّل اشتداده إلى منتهاه له هوية شخصية واحدة تستكمل في كل حين ، وقولهم : إنّ الاشتداد يخرجه من نوعه إلى نوع آخر منه ، وإنّ له في كل حدٍّ نوعاً آخر لا ينافي ما ذكرناه إذ وجود هذه الأنواع وامتياز بعضها عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج إذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متبائنين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل . * قال بعضهم : وبهذا يعلم أنّ النفس ليست بمزاج فإنّ المزاج أمر سيال متجدد له فيما بين كلّ طرفين أنواع غير متناهية بالقوة ، ومعنى بالقوة إنّ كلّ نوع فإنّه غير متميز عما

تلك النقط الأخرى هي نقط من المسافة ؛ تتّحد تلك النقطة الواحدة من رأس المخروط بواحدة واحدة من تلك النقط الأخرى من المسافة بحيث يجامع تعيّن تلك النقطة الواحدة المطلق ـ صفة للتعيّن ـ تعيّناتِ تلك النقط المفروضة من المسافة في الحدود . قوله : «وله وحدة ضعيفة» أي للأصل وحدة ضعيفة إيهاميّة . وقوله : «لا ينافي ما ذكرناه» أي لا ينافي ما ذكرناه من أنّ السواد من أوّل اشتداده إلى منتهاه له هويّة شخصيّة واحدة تستكمل في كلّ حين . وقوله : «موجودين بوجود واحد» أي بوجود واحد وحدة شخصيّة .

* قوله : «قال بعضهم : وبهذا يعلم أنّ النفس ليست بمزاج» تقدّمت إشارتنا إلى عدّة مواضع في البحث عن مغايرة النفس للمزاج في تعليقة على الفصل الخامس عشر من هذا المسلك . وقوله : «فإنّ المزاج أمر سيّال ...» أي المزاج أمر سيّال وليست النفس كذلك بل تتزايد كمالاتها ، فالنفس مغايرة للمزاج . وقوله : «إذ الاتصال الزماني ...» أي يتبدّل كما يتبدّل ذلك .

يليه بالفعل كما أنّ النقط والأجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل، وكل إنسان يشعر من ذاته أمراً واحداً بالشخص غير متغير وإن كان بمعنى الاتصال واحداً إلى انقضاء العمر.

أقول: هذا القائل كأنّه وصل إليه شيء من رائحة تجدد الذات في الانسان حيث قال وإن كان بمعنى الاتصال واحداً إلى انقضاء العمر إذاً الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدّل في نفس ذلك المتصل، وستعلم هذا في مستأنف الكلام. ثمّ إنّ مغايرة النفس للمزاج لا تحتاج إلى ما ذكر فإنّ لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك.

* تنبيه وتوضيح:

اعلم أنّ السواد مثلاً كما أومأنا إليه من أوّل اشتداده إلى النهاية له هوية واحدة اتصالية، وله في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ماله قبل وماله بعد إذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات أنواع متخالفة عند المشائين؛ فعلى اعتراف القوم ** تلزم وتثبت هاهنا أحكام ثلاثة:

الأوّل: لمّا كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد

---

* قوله: «تنبيه وتوضيح ...» يستفاد في المقام استنباط تأصّل الوجود من الكلام في الحركة فتبصّر. وقوله: «وله في كل آن مفروض ...» ومن هنا قال المتأله السبزواري في الغرر الثانية من الفريدة الأولى من المقصد الأوّل من غرر الفرائد: «كون المراتب في الاشتداد / أنواعاً استناد للمراد» (ج ٢، ص ٧٠ بتحقيقنا وتصحيحنا وتعليقنا عليه).

** قوله: «تلزم وتثبت هاهنا أحكام ثلاثة» والحال أنّ القوم لا يقولون بها. وقوله: «بلا نهاية موجودة ...» أي حصول أنواع بلا نهاية بالقوة موجودة الخ. وقوله: «محمولة عليه ...» كقولك هذا انسان مثلاً.

اتصالي إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم؛ فقد ثبت وتحقق أنّ الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى أنّ الأصل في المتحققية هو الوجود. والماهية معنى كلي معقول من كلّ وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضرباً من الاتحاد، ولو كانت الماهية موجودة والوجود أمراً معقولاً انتزاعياً كما ذهب إليه المتأخرون لزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متمائزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين، ويلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزى كما يظهر بالتأمل.

والثاني: أنّ السواد لمّا ثبت أنّ له في حالة اشتداده أو تضعّفه هوية واحدة شخصية ظهر أنّها مع وحدتها وشخصيتها تندرج تحت أنواع كثيرة وتتبدل عليه معاني ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليّته أو نقصه، *وهذا ضرب من الانقلاب وهو جائز لأنّ الوجود هو الأصل والماهية تبع له كاتباع الظل للضوء فليجز مثله في الجوهر.

والثالث: أنّ هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم إلى سابق ولاحق، وله أفراد بعضها زائل وبعضها حادث وبعضها آتٍ، ولكل من أبعاضه المتصلة حدوث في وقت معيّن وعدم في غيره، وليس اشتماله على أبعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتّصل الغير القار وهو بعينه أيضاً كلٌ من تلك الأبعاض والأفراد الآنية؛ فله وحدة سارية في الإعداد لأنّها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل. فإن قلنا إنّه واحد صدقنا، وإن قلنا إنّه متعدد

---

* قوله: «وهذا ضرب من الانقلاب» والحال أن انقلاب الماهية غير صحيح. وقوله: «كاشتمال المقادير على غير المنقسمات ...» يعني بغير المنقسمات الجواهر الفردة عند القائلين بها. وقوله: «لأنّها جامعة لها ...» أي لأنّ الوحدة جامعة للأعداد بالقوة القريبة من الفعل.

صدقنا ، وإن قلنا إنّه باق من أوّل الاستحالة إلى غايتها صدقنا ، وإن قلنا إنّه حادث في كلّ حين صدقنا * فما أعجب مثل هذا الوجود وتجدده في كل آن ، والناس في ذهول عن هذا مع أنّ حالهم بحسب الهوية مثل هذه الحال وهم متجددون في كل حين لأنّ إدراكه يحتاج إلى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وما هو الزائل المتجدد واحداً بعينه ولنصرف العنان إلى إثبات الحركة في الجوهر تتميماً لما سبق ذكره فيه .

فنقول : لمّا علمت أنّ الوجود الواحد قد يكون له شؤون وأطوار ذاتية وله كمالية وتنقّص والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمّي ** ومقابليهما قائلون بأنّ الحركة الواحدة أمر شخصي في مسافة شخصية لموضوع شخصي ، واستدلوا

---

* قوله : «فما أعجب مثل هذا الوجود ...» ناظر إلى كلام الشيخ الأكبر في الفص الشعيبي من فصوص الحكم ، وشرح العلّامة القيصري عليه ، حيث قال الشيخ : «ومن أعجب الأمر أنّه في الترقي دائماً ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقّته وتشابه الصور مثل قوله : وأتوا به متشابهاً ... » .

وقال القيصري في شرحه (ط ١ من الحجري ، ص ٢٨٥) : «أي ومن أعجب الأحوال أنّ الانسان دائماً في الترقي من حين سيره من العلم إلى العين ، فإن عينه الثابتة لا تزال تظهر في صورة كل من مراتب النزول والعروج وفي جميع العوالم الروحانية والجسمانية في الدنيا والآخرة ؛ وكل صورة ظهرت هي ـ أي العين الثابتة ـ فيها كانت بالقوة فيها ... » فراجع . وراجع أيضاً شرح العين الخامسة عشرة من كتابنا : «سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» ـ ط ٢ ، ص ٣٥٧ ـ فإنّ كلّ الصيد في جوف الفرأ .

** قوله : «ومقابليهما» مقابل الاشتداد الكيفي هو الضعف الكيفي ، ومقابل الازدياد الكمي هو النقص الكمي . وقوله : «الكون في الوسط ...» يريد به الحركة التوسطية . وقوله : «وكذا المرسوم منها» أي من تلك الحالة ، يريد به الحركة القطعية . وفي بعض النسخ : «المرسوم منه» أي المرسوم من الكون في الوسط . وقوله : «بين طرفيها بالقوة» أي بين طرفي الحركة ؛ وفي بعض النسخ : «بين طرفيهما» أي بين طرفي الكم والكيف . وقوله : «فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري» أي فليجز مثل ذلك في الصورة الجسمية . وقوله : «بحيث يكون وجود واحد ... » أي الحركة الجوهرية .

عليه بأنّ الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي وقابل شخصي بين مبدأ ومنتهى معينين ليس كوناً مبهماً نوعياً بل حالة شخصية تتعيّن بفاعلها وقابلها وساير ما يكتفنها وكذا المرسوم منها يكون واحداً متصلاً لا جزء له بوصف الجزء به وإنّما له أجزاء وحدود بالقوة. فنقول إذا جاز في الكم والكيف وأنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد أمراً شخصياً من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري؛ فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في شخصيته ووحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى نوعيّ آخر بالقوة في كل آن نفرض.

*وأمّا الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو

* قوله: «وأمّا الذي ذكره الشيخ وغيره...» أمّا الشيخ فقد ذهب في الفصل الثالث من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الحجري الرحلي، ج ١، ص ٤٣-٤٨) إلى نفي الاشتداد الجوهري؛ وأمّا غيره فالمراد به الفخر الرازي فقد صرّح في الفصل السادس عشر من الفن الخامس من المباحث المشرقية إلى نفي الحركة الجوهرية (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٥٨٨).

قال الشيخ في أوائل الفصل المذكور من الشفاء (ص ٤٤، س ١٨): «وسنبيّن لك أيضاً في الفلسفة الأولى أنّ الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والضعف ببيان أشرح، لكنّه لمّا رؤي أنّ المني يتكوّن حيواناً يسيراً يسيراً، والبزر يتكوّن نباتاً يسيراً يسيراً توهّم من ذلك أن هناك حركة.

والذي يجب أن يعلم هو أنّ المني إلى أن يتكوّن حيواناً تعرض له تكوّنات أخرى تصل ما بينها استحالات في الكيف والكم فيكون المني لا يزال يستحيل يسيراً يسيراً، وهو بعدُ منيٌّ إلى أن تنخلع عنه صورة المنويّة وتصير علقة، وكذلك حالها إلى أن تستحيل مضغة وبعدها عظاماً وعصباً وعروقاً وأموراً أخر لا ندركها، وكذلك إلى أن تقبل صورة الحياة، ثمّ كذلك يستحيل ويتغيّر إلى أن يشتدّ فينفصل، لكن ظاهر الحال يوهم أن هذا سلوك واحد من صورة جوهريّة إلى صورة جوهرية أخرى ويظن لذلك أن في الجوهر حركة وليس كذلك بل هناك حركات وسكونات كثيرة».

وأمّا الفخر الرازي فقال: «الفصل السادس عشر، في أنّ الصورة الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة»، برهانه أنّ الطبيعة الجوهرية غير قابلة للاشتداد وما يكون كذلك كان حدوثه دفعة لا على

وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعّف وازدياد وتنقص فإمّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلاً أو لا يبقى؛ فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنّما تغيرت في عارض *فيكون استحالة لا تكوّنا، وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلاً فكان الاشتداد قد أحدث جوهراً آخر. وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهراً آخر فيكون بين جوهر وجوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل، وهذا محال في الجوهر، وإنّما جاز في السواد والحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعني الجسم، وأمّا في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا إذ لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى.

فأقول: فيه تحكّم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود والاشتباه في أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل؛ فإنّ قولهم إمّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد إن أريد ببقائه وجوده بالشخص، فنختار أنّه باق على الوجه الذي مرّ لأنّ الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زماني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود

التدريج. بيان أنّها لا تقبل الاشتداد أنّها إن قبلته فإمّا أن يكون في وسط الاشتداد يبقى نوعها أو لا يبقى، فإن بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها، وإن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها. ثمّ لا بدّ وأن تحصل عقيبها صورة أخرى، فتلك الصورة المتعاقبة إمّا أن يكون فيها ما يوجد أكثر من واحد أو لا يكون ذلك. فإن وجد ذلك فقد سكنت تلك الحركة. وإن لم يوجد فهناك صور متتالية آنية الوجود ...».

وسيأتي الفصل السابع والعشرون من هذا المسلك أيضاً هدم ما ذكره الشيخ وغيره من أنّ الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر.

* قوله: «فيكون استحالة لا تكوّناً» التكوّن تبديل الصورة. وقوله: «وهذا محال في الجوهر» أي التحرك أي إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل محال في الجوهر. وقوله: «وإنّما جاز ...» دفع دخل مقدر كما لا يخفى. وقوله: «والتضعّف بخلافها» أي والتضعّف بخلاف كمالية في ذلك الوجود. وقوله: «بقي وجوده الخاصّ به» أي بقي وجود المعنى النوعي الخاصّ بذلك المعنى.

والتضعف بخلافها، وإن أُريد به أنّ المعنى النوعي الذي قد كان منتزعاً من وجوده أوّلاً قد بقي وجوده الخاص به عندما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار إنّه غير باق بتلك الصفة، ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر أي وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل، وذلك لأجل كماليّته أو تنقّصه الوجوديين؛ فلا محالة يتبدّل عليه صفات ذاتية جوهرية، ولم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات مفروضة في زمانه ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود، ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمّى بالاستحالة والكمّي المسمّى بالنمو، وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمّى بالتكوّن في كون كل منهما استكمالاً تدريجياً، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواءٌ كان ما فيه الحركة كمّاً أو كيفاً أو جوهراً. *ودعوى الفرق بأنّ الأولين ممكنان والآخر مستحيل تحكّم محض بلا حجّة؛ فإنّ الأصل في كلّ شيء هو وجوده والماهية تبع له كما مرّ مراراً. **وموضوع كلّ حركة وإن وجب أن يكون باقياً

---

* قوله: «ودعوى الفرق ...» ناظر إلى قوله: «ولا فرق بين حصول الاشتداد ...». وقوله: «بأنّ الأوّلين» أي الكيفي والكمّي. وقوله: «والآخر مستحيل». أي الجوهري.

** قوله: «وموضوع كل حركة ...» قد تقدّم كلامنا في بيان موضوع الحركة الجوهرية في تعليقة على أوّل الفصل الثامن عشر من هذا المسلك. وإن شئت فراجع كتابنا الفارسي «گشتي در حركت» (چمن اوّل از دشت هشتم، ط ١، ص ٢٨٥). وسيأتي استيفاء البحث عن الحركة في الجوهر وبيانها في الفصل الثالث والثلاثين من هذا المسلك. وقوله: «مادة تتشخص بوجود صورة ما» يعني بتلك المادة الهيولى الأولى. وقوله: «تكون وحدتها ...» الجملة صفة لقوله: «مادة واحدة». وقوله: «مما جوّزه الشيخ ...» خبر أنّ في قوله: «أو لا ترى أن تبدّل الصورة ...». وقوله: «فإذا جاز ذلك ...» أي إذا جاز تبدّل الصورة مع بقاء الشيء في أصل الجسمية وهي نوع أي الجسم بالمعنى الذي هو بشرط لا مادة غير محمولة وإن لم يكن كذلك أي نوعاً بالمعنى الذي هو لا بشرط يحمل على الأجسام المتخالفة، إذ

بوجوده وتشخصه إلّا أنّه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمّية ما فيجوز له التبدّل في خصوصيات كلٍّ منها، أو لا ترى أنّ تبدّل الصورة على مادة واحدة تكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي ممّا جوّزه الشيخ وغيره من الحكماء، وصرّحوا بأنّ العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة في كل آن إلى صورة أخرى غير الأولى مع انحفاظ تشخّصها المستمر بصورة مّا لا بعينها، واستناد كلّ صورة شخصية بعينها إلى تلك المادة؛ فإذا جاز ذلك في أصل الجسمية وهي نوع أي الجسم بالمعنى الذي هو مادة غير محمولة وإن لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الأجسام المتخالفة إذ الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك في النوعيات الصورية التي مادتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية، وبذلك ينحلّ إشكال الحركة في مقولة الكم الذي اضطرب المتأخرون في حلّه، حتى أنكرها صاحب الإشراق ومتابعوه حيث قالوا إضافة مقدار إلى مقدار آخر يوجب انعدامه، وكذا انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه: فالموضوع لهذه الحركة غير باق. *والشيخ الرئيس أيضاً

الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك أي مثل بقاء المادة مع تبدّل الصورة في النوعيات الصورية التي مادّتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية، أي فليجز مثل ذلك في الحركة الجوهرية.

* قوله: «والشيخ الرئيس أيضاً استصعب...» عبارة الشيخ بطولها منقولة من كتابه المباحثات وهي المباحثة الثانية منه. واختلاف النسخ في عباراته كثير جدّاً (المباحثات، ط. قم، انتشارات بيدار، ص ٥١ و ٥٢). وقوله: «لهذه الحركة» متعلق بثابت من قوله: «موضوع ثابت». وقوله: «فالبيان أصعب» أي بيان موضوع ثابت في النبات أصعب. وقوله: «تميّزه ليس بالنوع» لأنّه متبدل فيكون بالعدد أي بالشخص. ثمّ كيف يكون التميّز اللا ثابت بالعدد إذا كان استمراره التجددي في مقابل النبات. لأن فيه حركة كمّية غير متناهي القسمة بالقوة وليس في الحركة قطع أولى من قطع، فكيف يكون عدد أي مقدار غير متناهٍ متجدداً في زمان محصور من الحركة.

استصعب ذلك واعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة إلى بعض تلاميذه وقد سأله عن هذه المسألة بهذه العبارة: أمّا الشيء الثابت في الحيوانات فلعله أقرب إلى درك البيان. ولي في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثمّ في الكشف وأمّا في النبات فالبيان أصعب وإذا لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد. ثمّ كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابل النبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجدداً في زمان محصور *لعل العنصر هو الثابت. ثمّ كيف يكون ثابتاً وليس الكم يتجدد على عنصر. بل

---

* قوله: «لعلّ العنصر هو الثابت» المراد من العنصر هيهنا هو أحد البسائط العنصرية من التراب والماء والهواء والنار. والعنصر هو أحد أسامي الهيولى أيضاً وهذا المعنى ليس بمراد هيهنا فتبصّر؛ وكان نظرهم في العناصر أنّها بسائط.

وننقل كلام الشيخ من الشفاء في أسامي الهيولى مزيداً للاستبصار وإن كان خارجاً عن الموضوع في المقام. قال في الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الحجري، ص٦): «وهذه الهيولى من جهة أنّها بالقوة قابلة لصورة أو لصور تسمّى هيولى لها؛ ومن جهة أنّها بالفعل حاملة لصورة تسمّى في هذا الموضع موضوعاً لها. وليس معنى الموضوع هيهنا معنى الموضوع الذي أخذناه في المنطق جزء رسم الجوهر فإنّ الهيولى لا يكون موضوعاً بذلك المعنى ألبتّة هذا؛ ومن جهة أنّها مشتركة للصور كلّها تسمّى مادّة وطينة؛ ولأنّها منحلّ إليها بالتحليل فيكون هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركّب تسمّى أسطقساً. وكذلك كلّ ما يجري في ذلك مجراها؛ ولأنّها تبتدئ منها التركيب في هذا المعنى بعينه تسمّى عنصراً. وكذلك كلّ ما يجري في ذلك مجراها فكأنّها إذا ابتدئ منها يسمّى عنصراً. وإذا ابتدئ من المركّب وانتهى إليها تسمّى أسطقساً إذ الأسطقس هو أبسط أجزاء المركّب».

فذكر ستّة أسامي لها: الهيولى، والموضوع، والمادة، والطينة، والأسطقس، والعنصر. والأسطقس ليست بعربية بل هي كلمة يونانيّة. ومعنى هذا اللفظ هو الأبسط من أجزاء المركّب فإذا ابتدئ من المركّب وانتهى إليها يعلم أنّها أبسط أجزائه فيناسب تسميتها بالأسطقس.

يرد عنصر على عنصر بالتغذية ، * فلعلّ الصورة الواحدة يكون لها أن تكتسيها مادة وأكثر منها وكيف يصحّ هذا والصورة الواحدة معيّنة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أُولي تثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص ، وكيف يكون هذا وأجزاء النامي تتزايد على السواء فتصير كلُّ واحدة من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان ، والقوة سارية في الجميع ليس قوة البعض أولى من أن يكون الصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر ؛ ** فلعلّ قوة السابق وجوداً هو الأصل المحفوظ لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللّاحق ، فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأوّل ، أو لعل الأوّل هو الأصل يفيض منه التالي شبيهاً به فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس ، ولعلّ هذا يصحّ في الحيوان أو أكثر

---

* قوله : «فلعل الصورة الواحدة ...» فتلك الصورة الواحدة ثابتة باقية يكون لها أن تكتسيها مادة وأكثر من تلك المادة . وقوله : «لمادّة واحدة» أي وكيف يصحّ هذا والحال أنّ الصورة الواحدة معيّنة لمادّة واحدة لا لأكثرها . وقوله : «وكيف يكون هذا ...» أي وكيف تكون الصورة الواحدة محفوظة كذلك والحال أن أجزاء النامي تتزايد على الموادّ ـ وفي غير واحدة من النسخ «على السواء» ، والسواء بمعنى المتشابهة الأجزاء ـ فتصير كلّ واحدة من الخ ، أي فكيف بقيت صورة واحدة في مادة واحدة . وقوله : «والقوّة سارية في الجميع» أي في جميع مراتب الكم ، ليس قوة البعض أولى من أن تكون تلك القوة للصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر .

** قوله : «فلعلّ قوّة السابق» سؤال ؛ وقوله : «لكن نسبتها» جواب . أي فلعلّ قوة السابق وجوداً أي الهيولى هو الأصل والمحفوظ فيكون باقياً مع الفروع ؛ لكنّ نسبتها أي نسبة الهيولى إلى السابق أي إلى الكم السابق كنسبة الأخرى أي القوة الأخرى إلى اللّاحق أي إلى الكمّ اللّاحق ، فكيف يكون هو الأصل ؟ بل هو يعدم وتحدث قوة أخرى للصورة اللّاحقة ؛ فلعلّ النبات الواحد بالظنّ ـ أي الواحد بالحركة المقدارية ـ ليس واحداً بالعدد في الحقيقة ، بل كلّ جزء ورد دفعة هو ـ أي ذلك الجزء ـ آخر بالشخص متصل بالأوّل ، أو لعلّ الأوّل هو الأصل يفيض فيه التالي أي الثاني شبيهاً به أي مثلاً له بالظاهر ، فإذا بطل الأصل بطل ذلك التالي نظير النفس الناطقة من غير انعكاس .

الحيوان ولا يصحّ في النبات لأنّها لا تنقسم إلى أجزاء كلّ واحد منها قد يستقل في نفسه ، أو لعلّ للحيوان والنبات أصلاً غير مخالط لكنّ هذا مخالف للرأي الذي يظهر منّا ، * أو لعلّ المتشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة ، والجوهر الأوّل ينقسم في الحوادث من بعد انقساماً لا يعدمه مع ذلك اتصالاً وفيه المبدأ الأصلي ، أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلّا زمان الوقوف الذي لا بدّ منه ؛ فهذه أشراك وحبائل إذا حام حواليها العقل وفرغ إليها ونظر في أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصاً إلى جانب الحقّ . وأمّا ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد كما عنينا في أن يتعاون على درك الحق في هذا ولا ييأس من روح الله انتهى كلامه .

فعلم من ذلك أنّه متحير في هذه المسألة ، ثمّ كتب إليه ذلك التلميذ أو غيره إن أنعم الشيخ أدام الله علوه بإتمام الكلام في إثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الانسان وفي النبات كانت المنّة أعظم ، فكتب في جوابه إن قدرت انتهى . فعلم أنّ ذلك أمر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ ـ قدّس سرّه ـ ، **ووجه

---

* قوله : «أو لعلّ المتشابه ...» المتشابه بمعنى المخالط ، أي أو لعلّ المخالط بحسب الحسّ غير متشابه في الحقيقة أي كان في الحقيقة غير مختلط . والجوهر الأوّل ينقسم في الحوادث من بَعْدٍ انقساماً لا يعدمه أي لا يعدم ذلك الجوهر الأوّل مع ذلك أي مع ورود الحوادث اتصالاً وفيه ـ الواو حالية ـ أي والحال فيه المبدأ الأصلي . وقوله : «رجوتُ أن يجد ...» أي أن يجد العقل من الله مخلصاً إلى جانب الحق . وقوله : «فعلم من ذلك أنّه متحيّر في هذه المسألة» أي فعلم مما قال الشيخ في كتاب المباحثات أنّه متحيّر في الحركة في مقولة الكم واعترف بالعجز عن إثبات موضوعٍ ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة .

** قوله : «ووجه الانحلال ...» أي موضوع الحركة في مقولة الكم هو الجسم وهو لا بشرط بحسب المقادير ، وبشرط بحسب التشخّص . وقوله : «فما هو الباقي ...» أي ما هو الباقي من أوّل الحركة إلى آخرها هو الجسم المتشخص لا ما هو المتبدل أي المقادير ، والفصل والوصل لا يُعدِمان إلّا المقدار المنفصل والمقدار المنفصل ليس الجسم ، وذلك المقدار المنفصل هو المأخوذ بلا مادة طبيعية وليست

الانحـلال أنّ موضوع هذه الحركـة هو الجسم المتشخص لا المقـدار المتشخص، وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حدّ إلى حدّ كما قالته الأطباء في عرض المزاج الشخصي، والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من أوّل الحركة إلى آخرها غير ما هو المتبدل، والفصل والوصل لا يعدمان إلّا المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم أو الجسمية المجرّدة عن الزوائد الصورية لأنّ وجودها المشخّص بما هي جسمية فقط يقتضي مقداراً معيناً، وأمّا الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصورة أخرى ينحفظ نـوعه بالصورة المعينة المنوعة التي هي مبدأ الفصل الأخـير له مع جسمية ما التي بإزاء جنسه القريب، والجنس يعتبر مبهماً والفصل محصّلاً فتبدل آحاد. الجنس والمادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية، وقولهم انضمام شيء مقداري إلى شيء مقـداري يوجب إبطالـه إنّما يصح فيما لكل واحد وجـود بالفعـل فأضيـف أحدهما إلى الآخر، وغير صحيح إذا كانا بالقوة إضافة تدريجية.

المادة داخلة في ذاته بحسب الوهم، وإن كان ذلك المقدار في الخارج مع المادة. وقوله: «أو الجسمية المجرّدة ...» عطف على قوله المقدار المنفصل، أي والفصل والوصل لا يُعدمان إلّا الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية، والزوائد هي التشخّصات، والصورية هي الصور النوعيّة. وقوله: «لأنّ وجودها المشخّص ...» المشخّص بمعنى المتشخّص أي لأنّ وجود تلك الجسميّة المتشخّص بشرط بحسب المادة ولا بشرط بحسب التشخّص وهي بما هي جسمية فقط تقتضي مقداراً معيّناً، وأمّا الجسم الطبيعي النوعي المتقوّم من الجسمية وصورة أخرى ـ أي مع صورة أخرى ـ ينحفظ نوع ذلك الجسم الطبيعي النوعي بالصورة المعيّنة المنوّعة ـ كالشجرية والحجرية ـ التي هي الخ. وقوله: «وقولهم انضمام شيء ...» دفع دخل مقدّر، ووجهه ظاهر. وقوله: «إنّما يصح ...» أي إنّما يصحّ ذلك القول في ما لكلّ واحد من المقدارين وجود بالفعل فأضيف أحدهما إلى الآخر، وغير صحيحة إذا كان المقداران بالقوة وأضيف أحدهما إلى الآخر إضافةً تدريجيّة.

* فصل (٢٥)

في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمّية

إعلم أنّ كلّ ما يتقوم ذاتـه من عدّة معان فله تماميـة بما هو كالفصل الأخير له فتعينه محفوظ ما دام فصله الأخير متعـيّن، وباقي المقومات لماهية من الأجناس والفصـول التي هي من لوازم وجـوده وأجزاء ماهيـته غير مـعتـبرة فـيه عـلى الخصوص؛ فتبدّلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال وقبول الأبعـاد مثلاً ** فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة، وهو في ذاته نوع برأسه، وله قوة كالهيولى الأُولى إذ هي قوة الاتصال ومقابله وتماميته هي كونه بـالفعل وتـبدّله يوجب تبدّل الجسم بما هو جسم فقط، وكذلك النـامي فـصل للـجسم النـامي ***وبه تمامية ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدأ قوّته وحامل إمكانه فلا جرم تبدل أفراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لأنّها معتبرة فيه على وجه العموم والإطلاق لا على وجه الخصوصية والتقييد، ****وهكذا حكم

---

* قوله: «فصل في توضيح ما ذكرنا ...» أي في توضيح الموضوع الثابت في الحركة الكمّية.

** قوله: «فصل للجسم» أي كل واحد من الاتصال وقبول الأبعاد فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة أي بالمعنى الذي هو بشرط لا. وهو أي الجسم في ذاته نوع برأسه. وله أي للجسم قوة كالهيولى الأولى إذ هي قوة الاتصال ومقابله أي مقابل الاتصال وهو الانفصال، وتمامية الجسم هي كونه بالفعل، وتبدّله أي تبدّل كون الجسم وهو الصورة يوجب تبدّل الجسم الخ.

*** قوله: «وبه تمامية ذاته ...» أي بالنامي تمامية ذات الجسم النامي وليست تماميته بمجرد الجسمية بل هي اي الجسمية مبدأ قوة الجسم النامي وحامل إمكانه فلا جرم تبدّل أفراد الجسميّة بالذبول وضدّه لا يوجب تبدّل ذات الجوهر النامي لأنّها أي لأنّ الأفراد معتبرة فيه أي في الجوهر النامي على وجه العموم والإطلاق الخ.

**** قوله: «وهكذا حكم الحيوان وتقوّمه من النامي والحسّاس» أي فإذا ذهب النامي لم يذهب

الحيوان وتقومه من النامي والحسّاس، وكذا كلُّ ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة وشيءٍ كالصورة مثل الانسان بحسب نفسه وبدنه؛ فالنامي إذا تبدّلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بشخصها ولا يتبدل ذاته وجوهره النامي بشخصه، فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم شخصه عند النمو والذبول، وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم شخصه لا هو ولا جزؤه لأنّ ما هو جزؤه ليس إلّا مطلق الجسمية في أي فرد تحققت على الاتصال الوجودي، وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحسّاسة؛ ففي سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية والشخص بعينه باق. فإذا أُحكمت هذه القاعدة وتقرّرت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم، وأنّ الموضوع في النمو والذبول هو الجسم * بما هو جسم نوعي، وأمّا في التخلخل والتكاثف فهو الهيولى الأُولى. وعلمت أيضاً أنّ جوهريات الأشياء الواقعة في عالم الكون وهي جملة ما في عالم الأجسام مما يجوز فيه التغير والدثور بعد ما كان منحفظاً فيها شيء كالأصل والعمود، وهو كوجود الفصل الأخير في الطبائع المركبة لأنّ وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسمّاة بذاتيات هذا النوع التي تثبت لأنواع أخرى موجودة بوجودات

الحيوان لأنّه باق ببقاء فصل أخيره وهو الحسّاس لأنّ النامي يكون فيه موجوداً على وجه أبسط.

* قوله: «بما هو جسم نوعي» كالنامي؛ وأمّا في التخلخل والتكاثف فهو الهيولى الأُولى الباقية. وعلمت أيضاً أنّ جوهريات الأشياء الواقعة في الكون وهي أي تلك الجوهريات جملة ما في عالم الأجسام ممّا يجوز فيه التغيّر الخ. وقوله: «وهو كوجود الفصل الأخير ...» أي ذلك الأصل والعمود كوجود الفصل الأخير في الطبائع المركّبة لأن وجوده أي وجود الفصل الأخير يتضمن لوجود جميع تلك المعاني على وجه أعلى وأبسط ...، وقوله: «موجودة بوجودات متعددة ...» أي في مقامات أخر متفرقة. وقوله: «له كمالية في الوجود ...» أي لمبدأ الفصل كمالية في الوجود توجد له اي لمبدأ الفصل الأخير مجتمعة كلّ ما يوجد في الأنواع التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة. لأنّ هذا أي لأنّ الفصل الأخير تمام تلك الأنواع الخ.

متعددة بالفعل مختلفة بالماهية؛ فمبدأ الفصل الأخير للنوع الكامل كالانسان مثلاً له كمالية في الوجود توجد له مجتمعة كلّ ما يوجد في الأنواع التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لأنّ هذا تمام تلك الأنواع وتمام الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد، *ونحن لمّا حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية كما ستتضح زيادة الإيضاح بالبراهين، فلا جرم حكمنا أيضاً بأنّ لكل طبيعة فلكية أو عنصرية جوهراً عقلياً ثابتاً كالأصل، وجوهراً يتبدل وجوده، ونسبة ذلك الجوهر العقلي إلى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام إلى النقص ونسبة الأصل إلى الفرع، والله أقرب إلينا من كلّ قريب، وتلك الجواهر العقلية بمنزلة أضواء وأشعة للنور الأوّل الواجبي لأنّها صور ما في علم الله، وليست لها وجودات مستقلة بأنفسها لأنفسها وإنّما هي وجودات متعلقة الذوات بالحق، مثال ذلك الصور العلمية التي توجد في أذهاننا. ولهذا ذكرت الحكماء ** أنّ المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحسّاس، والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده

---

* قوله: «ونحن لمّا حكمنا بوجود الحركة الذاتيّة ...» يعني بالحركة الذاتية الحركة الجوهرية في جميع الطبايع الجسمانية. وقوله: «كما ستّتضح زيادة الإيضاح بالبراهين ...» قد أشرنا سابقاً إلى أن لنا رسالة فارسية تحوي حادياً وعشرين برهاناً على الحركة الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانيّة؛ وتلك الرسالة الفريدة قد أدرجناها في كتابنا الفارسي المسمّى بـ«گشتي در حركت». وطبعت معه في مجلّد واحد (ط ١، ص ٤٤، ١٣٣).

** قوله: «إنّ المحسوس ...» أي إنّ المحسوس بما هو محسوس. لا بما هو جسم. وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحسّاس وإلّا لكان محسوساً بالعرض. وكذلك المعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وإلّا لكان معقولاً بالعرض. وجملة الأمر أنّ العلم مطلقاً حضوري حتى أنّ المحسوس أي المحسوس بالذات علم حضوري. والإدراك بجميع أنواعه عين المدرك ونفس المدرك. وبعبارة أخرى الإدراك والمدرك والمدرك متحدة وجوداً مطلقاً. والمراد من الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين هم القائلون باتحاد المدرك والمدرك مطلقاً. وقوله: «وموضع بيانه موضع آخر» وسيأتي عن قريب سلطان البحث عن ذلك في المسلك الخامس في العقل والمعقول فارتقب.

للجوهر العاقل، وذلك أمر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وإن اشمئزّ عنه طبائع القاصرين، وموضع بيانه موضع آخر فلنرجع إلى ما كنّا فيه، فنقول الحق: أنّ الحركة كما يجوز في الكمّ والكيف* يجوز في الصور الجسمانية، وكما أنّ كلاًّ من هذه الأعراض القارة وغير القارة المسمّاة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه آخر إذ الباقي من كلّ واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك في ما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعيّنة؛ فكذا الحال في الجوهر الصوري، وكما إنّ للسواد عند اشتداده **فرداً شخصياً زمانياً مستمراً ومتصلاً بين المبدأ والمنتهى منحفظاً وحدته بواحد بالعدد كمعروض السواد، وواحد بالإبهام وهو مطلق سواديته، والمجموع هو الجسم الأسود الذي هو موضوع هذه الحركة؛ فإنّ المتحرّك في السواد لا بدّ أن يكون جسماً أسود لا غير ***وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين

---

* قوله: «يجوز في الصور الجسمانية» أي كذلك يجوز الحركة في الجوهر الطبيعي أيضاً. ويعلم في المقام بيان الموضوع الثابت في الحركة الجوهرية. وقوله: «معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه» أي معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه اللّا بشرط. وقوله: «غير معتبرة على وجه آخر» أي غير معتبرة على وجه التشخص بشرط لا وهو يعدم. وقوله: «غير معتبرة على وجه آخر» أي غير معتبرة على وجه التشخص بشرط لا وهو يعدم. وقوله: «والمتبدل منه» أي والمبتدل منه بشرط لا خصوصيات الحدود المعيّنة. فكذا الحال في الجوهر الصوري، أي يعتبر فيه القدر المشترك أيضاً.

** قوله: «فرداً شخصياً زمانياً مستمراً» يريد الحركة التوسطية. وقوله: «ومتصلاً بين المبدأ والمنتهى...» أي متصلاً تدريجياً، يريد الحركة القطعية وهي الامتداد المرسوم من النقطة. وقوله: «كمعروض السواد» أي ذلك الواحد بالعدد كمعروض السواد وهو الجسم.

*** قوله: «وله حدود...» أي وللسواد حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين، وتلك الحدود متخالفة بالمعنى والماهية عندهم. فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمرّ باعتبار أي له حركة توسطية، ومتصل تدريجي باعتبار أي له حركة قطيعة، وله حدود كذلك أي له حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين متخالفة بالمعنى والماهية عندهم.

متخالفة بالمعنى والماهية عندهم، فكذلك للجوهر الصّوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي باعتبار وله حدود كذلك، والبرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فإنّ كلاً منهما متصل واحد زماني، والمتصل الواحد له وجود واحد، والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممّن له قدم راسخ في الحكمة، ولو لم تكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بأنّ السواد في اشتداده غير باق حقاً، وكذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها وليس الأمر كذلك، والسر فيه ما مرّ من أنّ الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل، وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات بهويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلّية، واتفقت له مع وحدته معان مختلفة منتزعة عنه متحدة معه ضرباً من الاتحاد.

* تفريع:

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما أنّ الزمان شخص روحه الدهر فالطبيعة بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها.

بحث وتحصيل:

ولعلّك تقول إيراداً على ما ذكرناه من أنّ الفاعل القريب لكلّ حركة وكلّ

وقوله: «فإن كلاً منهما ...» أي فإنّ كلاً من السواد والصورة الجوهرية متصل واحد الخ. وقوله: «وكذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها ...» أي لو لم تكن الصورة الجوهرية عند استكمالها متصلةً واحدة كان الحكم بأنّها في استكمالها واشتدادها غير باقية حقّاً والحال أنّ الأمر ليس كذلك.

* قوله: «تفريع: فالحركة ...» أي جنس الحركة سواء كانت كمّاً أو كيفاً أو جوهراً أو غيرها بمنزلة شخص روحه الطبيعة لأنّها مبدأ، أي قوام الحركة بواسطة الطبيعة كما أن قوام الزمان بحسب الدهر. وقوله: «فالطبيعة بالقياس إلى النفس بل العقل ...» والعقل واحد فكذا الجسم فتدبّر.

فعل جسماني هو الطبيعة لا غير إنّه * لو استحالت الطبيعة محركة للأعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس لوجب أن لا يحدث إعياء عند تكليف النفس إيّاها خلاف مقتضاها، ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقّن ** أنّ الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد؛ فإنّ تسخير النفس واستخدامها للأولى ذاتيّ لأنّها قوة منبعثة عن ذاتها، وللأخرى عرضي قسري وإنّما يقع الإعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصّي الثانية عن طاعة النفس أحياناً؛ فلها في البدن طبيعتان مقهورتان إحداهما طوعاً والأخرى كرهاً، ولها أيضاً ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل بإحداهما الأفاعيل المسمّاة بالطبيعية كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمّية من الجذب والدفع والإمساك والهضم والإحالة والنموّ والتوليد وغيرها، وهي التي تخدمها طوعاً وإسلاماً وتفعل بالأخرى الأفاعيل المسمّاة بالاختيارية كمبادي الحركات

---

* قوله: «لو استحالت الطبيعة ...» أي صارت الطبيعة محركةً للأعضاء خلاف ما توجبه ذات الطبيعة ـ أو ذات الأعضاء والمآل واحد ـ طاعةً للنفس مثل أنّ الطبيعة تميل إلى أن لا تمشي، والنفس تميل إلى أن تمشي. وقوله: «فاعلم وتيقّن ...» دفع وتحصيل. ثمّ اعلم أنّ البحث ناظر إلى الفصل الخامس من النمط الثالث من الإشارات للشيخ الرئيس حيث قال: «هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميّته ...». وأمّا التحصيل فقد استوفينا البحث عنه في العينين ٥٧ و ٥٩ من كتابنا عيون مسائل النفس وشرحها.

** قوله: «أنّ الطبيعة التي ...» هذه الطبيعة هي الطبيعة المطيعة التي هي قوة من قوى النفس، والنفس تفعل بتوسّط هذه الطبيعة المطيعة بعض أفاعيلها. وهذه الطبيعة المطيعة غير الطبيعة العاصية الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد؛ فقوله بالعدد متعلق بقوله غير الطبيعة. أي هذه غير تلك بالعدد. فقوله: «فإن تسخير النفس ...» بيان لمغايرة الطبيعة المطيعة عن الطبيعة العاصية.

الاختيارية الأينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي * تخدمها كرهاً وقسراً، وهذان جندان من عالم الحركات مقهوران لها بما هي نفس حيوانية، ولها بما هي نفس عقلية جنود وخوادم أخرى من عالم الإدراكات جميعها يخدمها طوعاً ورضاً وهي كمبادي الإدراكات الوهمية والخيالية والحسّية ومبادي الأشواق والإرادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والأخرى بائدة هالكة، **وفي هذا سرّ المعاد الجسماني كما سيأتي تحقيقه إنشاء الله تعالى.

** فصل (٢٦)

في استيناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر

إعلم أنّ الطبيعة الموجودة في الجسم لا يفيد شيئاً من الأمور الطبيعية فيه

---

* قوله: «تخدمها كرْهاً وقسراً» الكَرْه بالفتح: المشقّة التي تنال الانسان من خارج ممّا يحمل عليه بإكراه، ومنه القيد كَرْهٌ؛ والكُرْهُ بالضم ما يناله من ذاته وهو الكراهة، قوله ـ سبحانه ـ: ﴿ووصّينا الانسان بوالِدَيْهِ إحساناً حملتهُ أُمُّه كُرْهاً ووضَعَتْهُ كُرْهاً﴾.

** قوله: «وفي هذا سرّ المعاد الجسماني ...» سيأتي تحقيق المعاد الروحاني في الباب العاشر من كتاب سفر النفس (ط ١، ج ٤، ص ١٢٧)، وتحقيق المعاد الجسماني في الباب الحادي عشر منه (ص ١٤٧). ثمّ لنا رسالة موجزة فريدة تحوي أصولاً رصينة وأمّهات أصيلة تبحث عن المعاد في خمسة عشر رقماً جعلناها كلمة من كتابنا «ألف كلمة وكلمة» ونقلناها كاملة في تعليقة على أوّل المقصد السادس من شرح المنظومة للمتأله السبزواري في المعاد (بتصحيح الراقم وتحقيقه وتعليقه، ج ٥، ص ٢٧١). وكذلك لنا خوض عظيم في المعادين في شرح العين التاسعة والخمسين من كتابنا «سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» (ط ٢، ص ٨٦٥، ٨٩٧).

*** قوله: «فصل في استيناف برهان آخر ...» هكذا في النسخ. وكان الصواب أن يقال: فصل في استيناف برهانين آخرين على وقوع الحركة في الجوهر. لأنّ البرهان الأوّل يتبعه برهان آخر مشرقي.

لذاتها لأنّها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم، والتالي باطل فالمقدم مثله، أمّا بيان بطلان التالي فلأنّها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة، وأمّا بيان حقّية الملازمة فلأنّ الطبائع والقوى لا تفعل إلّا بمشاركة المادة والوضع، وبرهانه أنّ الإيجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجداً فكونه موجداً متفرع على كونه موجوداً؛ فالشيء إذا كان نحو وجوده متقوماً بالمادة فكذلك نحو إيجاده متقوم بها. ثمّ إنّ وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في فعل أو انفعال عبارة عن توسّط وضعها *في ذلك فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصوّر لها فعل فيه ولا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها، وكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود؛ فكانت مجردة عنها هذا خلف، ويلزم من هذا أن لا يكون للطبيعة فعل **في نفس المادة التي وجدت

ثمّ أدرج في البرهان الأوّل أصلين من الأصول الحكمية، أحدهما أنّ المادّي في فعله لا بدّ له من الوضع والمحاذاة، وثانيهما أن كون الشيء موجِداً فرع على كونه موجوداً، فاستنتج من الأصلين أنّ الطبيعة مع الحركة في الوجود، ثمّ فرّع على النتيجة قوله: فالطبيعة يلزم أن تكون أمراً متجدداً في ذاتها كالحركة، بل الحركة نفس تجددها اللازم فتدبّر. قوله: «إنّ الطبيعة الموجودة في الجسم» أي الصورة النوعية الموجودة في الجسم.

* قوله: «في ذلك ...» أي في الفعل والانفعال. فما لا وضع لها أي الشيء الذي لا وضع للمادة بالقياس إليه لم يتصور للمادة فعل فيه، ولا انفعال لذلك الشيء من تلك المادة. فلو كان لقوة مادية فعلٌ بدون مشاركة الوضع لكانت تلك القوة مستغنية في فعلها عن المادة وقد فرضناها مادية.

** قوله: «في نفس المادة التي وجدت فيها» أي وجدت الطبيعة في المادة. وقوله: «لذي الوضع وضع آخر» أي لكانت للمادة مادة أخرى. وقوله: «فكل ما تفعل المادة ...» المادة منصوبة على المفعولية. وتفعل بمعنى توجد. أي كل ما توجد المادة من كتم العدم، أو توجد شيئاً في المادة كما يوجد العقل المفارق الصورة في المادة والنفس في البدن وكذلك تفعل النفس في البدن فممتنع أن يكون وجودها مادياً، أي فلا بدّ أن يكون وجودها مجرداً مفارقاً في ذاته. وتأنيث الضمير والفعلين بلحاظ

فيها إذ لا وضع للمادة بالقياس إلى ذاتها وإلى ما حلَّ في ذاتها وإلّا لكان لذي الوضع وضع آخر هذا محال ؛ فكل ما تفعل المادة أو تفعل في المادة فيمتنع أن يكون وجودها مادياً فالطبيعة الجسمانية يمتنع أن يكون لها فعل في مادتها وإلّا لتقدمت المادة الشخصية على المادة فإذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتأثير بينها وبين هذه الأمور : فلا بدّ أن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة ولوازمها وآثارها ، ومن جملة آثارها اللّازمة نفس الحركة فتكون الطبيعة والحركة *معيَنِ في الوجود فالطبيعة يلزم أن تكون أمراً متجدداً في ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللّازم ، وكذا الكيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة **وبقاؤه مع بقائها ، وكذلك في سائر الأحوال الطبيعية ومعيّتها مع الطبيعة في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء إلّا أنّ فيض

محل كلمة ما . وقوله : «وإلّا لتقدّمت ...» وذلك ليتحقق الوضع والمحاذاة بينها وبين نفسها . وقوله : «مبدأ أعلى ...» وهو المفارق .

* قوله : «معين في الوجود» كلمة «مَعَيْن» تثنية مع . أي الطبيعة التي هي الصورة النوعية لا تنفك في وجودها الخارجي عن الحركة ، فهذه الحركة ليست عارضة للطبيعة بل الحركة نفس تجددها اللّازم لها . فتدبّر جدّاً وجيّداً .

وإن قلت : المشاء أيضاً قائل بأنّ الصورة النوعيّة الطبيعية لا تخلو عن حركة ولا تنفك عنها حركة ولا يقول بالحركة في الجوهر الطبيعي .

قلنا : الحركة عند المشاء عارض لازم للطبيعة مجعولة بجعل آخر بعد جعل الطبيعة ، وهذا البرهان حاكم بأنّ الحركة مجعولة بجعل الطبيعة جعلاً واحداً . على أنّ الحركة العارضة لا بدّ لها من مبدأ قريب ، وقد تقدّم في الفصل العشرين من هذا المسلك أنّ الطبيعة مبدأ قريب للحركة وعلّة الحركة يجب أن تكون متجددة متصرّمة .

** قوله : «وبقاؤه مع بقائها» أي بقاء كل واحد من الكيف الطبيعي والكم الطبيعي مع بقاء الطبيعة . والعبارة قد صحّفت في الطبعة السالفة .

الوجود يمرّ بواسطة الطبيعة عليها، *وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة إنّها شريكة علة الهيولي لا أنّ الصورة فاعلة لها بالاستقلال أو واسطة أو آلة متقدمة عليها لأنّهما معاً في الوجود، **وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة واستحالتها في جميع الأجسام؛ فإنّ الأوضاع المتجددة للفلك تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمّية التي في العنصريات من البسائط والمركبات.

---

* قوله: «وهذا معنى ما قالوا ...» يريد بيان معنى كون الصورة شريكة علّة الهيولى. أي مرور فيض الوجود على الأحوال الطبيعية بواسطة الصورة النوعية الطبيعية معنى ما قالوا من أنّ الصورة شريكة علّة الهيولى.

واعلم أنّ أحداً لم يدّع أنّ الصورة الطبيعية فاعلة للهيولى أي علّة مطلقة لوجود الهيولى بالاستقلال، أو واسطة أو آلة متقدمة عليها وقد برهن امتناع كل واحد منها في كتب المشاء. ففي الفصل الحادي والعشرين من النمط الأوّل من الإشارات: «يجب أن يعلم في الجملة أنّ الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سبباً لقوام الهيولى مطلقاً ولو كانت سبباً لقوامها لسبقتها بالوجود ...».

والمصنّف أراد بيان كون الصورة شريكة علّة الهيولى وهو البيان الذي تجده في كتب القوم أيضاً من أنّ كل واحدة من الهيولى والصورة لا تفارق الأخرى في الوجود الخارجي. والفصل التاسع عشر من النمط المذكور في بيان كيفية تعلق الهيولى والصورة. ثمّ إنّ الصورة أنّما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة، فهي من حيث كونها صورةً ما متقدمةٌ على الهيولى لاشتراكها مع علّتها وتشخّصها بالمفارق القدسي. أما لو جعلنا الصورة علّة مطلقة للهيولى لوجب أن تكون صورة متشخّصة لأنّ الصورة من حيث هي صورة ما، أي طبيعة مبهمة، لا يجوز أن تكون علّة مطلقة للهيولى المتعيّنة لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد. ويمتنع أن تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى حتى تصير علّة للهيولى فإنّ الهيولى هي القابلة لتشخّص الصورة فهي سابقة على تشخصها فيلزم الدور.

** قوله: «وهكذا حكم الطبيعة ...» حاصله أنّ الاستحالة والتبدّل في العناصر تدلّ على حركة الجوهر في العناصر، وتجدد الطبيعة وحركتها يدل على حركة الجوهر في الأجرام الفلكية. فتدبّر.

* برهان آخر مشرقي :

كلُّ جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه

---

* قوله : «برهان آخر مشرقي ...» هذا البرهان أدق من الأوّل . ووجه كونه مشرقياً يعلم ممّا نهديها إليك . وهذا البرهان يبتني على أصول وهي ما نتلوها عليك :

الأوّل : أنّ الفصول الحقيقية للأشياء هي أنحاء وجوداتها الخاصة فهي بسيطة لا ماهية لها ، والفصول الميزانية هي علامات وأمارات وحكايات عنها . وفي الفصل السادس من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء ما معناه «أن فصل الحيوان ليس مفهوم الحسّاس ، بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويّته وحقيقته ، وكذا فصول سائر الأنواع والأجناس . والأوّل يسمّى فصلاً منطقياً ، والثاني فصلاً اشتقاقياً لأنّه غير محمول على النوع المركب . والمحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه» . ونحوه ما قال في الموضعين من التعليقات (ط مصر ، ص ١٣٤ ، التعليقة نو ، ص ١٣٧ التعليقة خفج) .

إعلم أنّ معنى الاشتقاق هاهنا أنّ الفصل الميزاني كالناطق عنوان للنفس الانسانية التي هي الفصل حقيقة ، لا أن هيهنا اشتقاقاً اشتقاق لفظ من لفظ ، واشتقاق عين من عين كاشتقاق النفس من العقل ونحوهما من أنحاء الاشتقات الأدبية وغيرها . ولنا بسط كلام في المقام يطلب في كتابنا «درر القلائد على غرر الفرائد» (ط ١ ، ج ١ ، ص ٣٥٢) .

الثاني : أنّ التشخص بنحو من الوجود إذ الوجود هو المتشخص بذاته ، ولوازم الأشخاص من الكم والكيف ونحوهما منبعثة من الوجود انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحارّ والنار .

الثالث : أنّ وجودات الأعراض من شؤون وجود موضوعاتها بمعنى أن وجودات الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها ، والجوهر الموضوع واسطة في إفاضة فيض الوجود إلى الأعراض بجعل واحد ، وإلى هذا المعنى يرجع قولهم : الصور النوعيّة مبادي الآثار الخاصّة ، ويعنون بالمبدأ العلّة الفاعلية ، فتدبّر . فوجودات الأعراض هي وجودها لموضوعاتها بمعنى أنّ الموضوع موجود واحد متشخص بذاته ، وتلك المفاهيم العرضية تنتزع منه من حيث إنّ الأعراض علامات تشخّصه ، فافهم . ولك أن تجعل هذين الأصلين أصلاً واحداً .

الرابع : أنّ الأعراض متجددة آناً فآناً كما يرى أن لون تفّاحة وكمّها وطعمها مثلاً متغيرة متقضية متدرجة ، وتلك الأعراض ممتنعة الانفكاك عنها .

نسبتها إلى الشخص *نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع. وتلك العوارض اللازمة هي المسمّاة بالمشخصات عند الجمهور، والحق أنّها علامات للتشخص، ومعنى العلامة هاهنا العنوان للشيء المعبّر بمفهومه عن ذلك كما يعبّر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان؛ فإنّ الأوّل عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة وتلك النفوس فصول اشتقاقية. وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فإنّ كلاً منها جوهر بسيط يعبّر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي، **وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها. وعلى هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص، فإنّ التشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار؛ فإذا تقرّر هذا فنقول: كلُّ شخص جسماني تتبدل عليه هذه المشخصات كلاً أو بعضاً كالزمان والكم والوضع

فإذا تمهّدت هذه الأصول دريت أنّ تبدّل الأعراض يوجب تبدّل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر.

* قوله: «نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية ...» تلك اللوازم كقوة الكتابة وقوة العلم والصنعة اللازمة للنفس النطقية. وقوله: «والحق أنّها علامات للتشخص ...» راجع في ذلك كتابنا الفارسي «گشتى در حركت» (ط ١، ص ٢٧٢، چمن دوم از دشت هفتم).

** قوله: «وهي بالحقيقة ...» أي تلك الفصول الاشتقاقية الحقيقية وجودات خاصة الخ. وقوله: «لوازم الأشخاص ...» تلك اللوازم كالكم والكيف والوضع والزمان ونحوها. وقوله: «فتبدّلها تابع لتبدل الوجود ...» المتأله السبزواري ناظر إليه حيث قال في الغرر: وجوهريّة لدينا واقعة / إذ كانت الأعراض كلّاً تابعة. وقوله: «بل عينه بوجه» أي بل الوجود عين ذلك التبدّل بوجه وذلك الوجه هو كون المشخصات من شؤون الوجود المتشخص بذاته وأطواره ومراتبه. وقوله: «إذ وجود الجوهر ...» فتبدّله مستلزم لتبدل الوجود، وكذا الكلام في وجود العرض، فالوجود في كل واحد من الجوهر والعرض بحسبه.

والأين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إيّاها بل عينه بوجه ؛ فإنّ وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات إنّه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيّز الزماني لذاته . فتبدّل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدّل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني ، وهذا هو الحركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أنّ وجود العرض عرض .

* تنبيه تمثيلي :

إنّ كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة ، وله أيضاً أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد وهذا كما أنّ الروح الانساني لتجرّده باق وطبيعة البدن أبداً في التحلّل والذوبان والسيلان ، وإنّما هو متجدد الذات الباقية

---

* قوله : «تنبيه تمثيلي ...» يعني أنّ الانسان ثابت سيّال ، والثابت هو روحه المجرد ، والسيّال هو بدنه الطبيعي ، وكذا الصور الطبيعية فإن لكل واحدة منها روحاً يحافظها وذلك الروح الحافظ هو مثالها العقلي ، والصورة الطبيعية المتجددة بمنزلة بدن له ، فإن وجودات العالم الإمكاني الطبيعي من شؤونات المثل المفارقات النورية ، وللجوهر الجسماني مثل الانسان والصورة الطبيعية جسدٌ وروح ، فالجسد هو طبيعته السيّالة المتجددة كالحركة القطعية ، والروح جوهره الثابت المستمر الباقي كالحركة التوسطية لأنّ الجوهر الجسماني يتحرك في جوهريته من حدٍّ جوهري إلى حدّ جوهري آخر .

إعلم أنّ الروح الانساني وإن كان ثابتاً باقياً لتجرده ولكنّه مستكمل بتصوراته وتصديقاته فإنّ التعقل حركة النفس الناطقة والعلم والعمل جوهران وليس الانسان إلّا علمه وعمله ، والنفس الناطقة تتّسع بهما اتساعاً وجودياً .

ثمّ إنّ الجوهر الجسماني الذي له روح وجسد بالمعنى المذكور مندرج في حال الصور الطبيعية أيضاً ، أعني أن له أيضاً روحاً حافظاً من المثل المفارقة ، كما أنّ الانسان السيّال الثابت أيضاً مندرج في هذا الحكم الحكيم . قوله ـ عَلَتْ كلمته ـ : ﴿له معقّبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله...﴾ (الرعد / ١٢).

*بورود الأمثال على الاتصال، والخلق لفي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد، وكذلك حال الصور الطبيعية للأشياء فإنّها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها العقلي وصورها المفارقة الأفلاطونية باقية أزلاً وأبداً في علم الله تعالى، **ولست أقول إنّها باقية ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا بإبقاء الله تعالى إيّاها، وبين المعنيين فرقان كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه؛ فالأوّل وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له، والثاني وجود ثابت عند الله غير داثر ولا زائل لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى إنّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين.

---

* قوله: «بورود الأمثال على الاتصال ...» المصنف يتمسّك كثيراً في كتبه بتجدد الأمثال في إثبات الحركة في الجوهر. والمتألّه السبزواري تبعه في ذلك أيضاً حيث قال: «تجدد الأمثال كوناً ناصري / إذ الوجود جوهر في جوهري». واستيفاء البحث عن تجدد الأمثال والحركة في الجوهر الطبيعي قد تفردنا به في شرح العين الخامسة عشرة من كتابنا «سرح العيون في شرح العيون» (ط ١، ص ٢٩٩ ـ ٣٣٠) فليرجع الطالب إليه.

** قوله: «ولست أقول إنّها باقية ...» يعني أنّ الصور المفارقة المسمّاة بالمثل النورية باقية ببقاء الله ـ تعالى ـ لا بإبقائه إيّاها وذلك لأن إبقاء شيء فرع على وجوده في نفسه، والحال أن تلك الصور ليس وجود نفسي لها بل هي من صقع الوجود الربوبي قائمة به ثابتة عنده.

ثمّ تمسك في كون الثاني أي الصور المفارقة وجوداً ثابتاً عند الله غير داثر ولا زائل لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى بقوله سبحانه: ﴿إنّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين﴾ (الأنبياء / ١٠٧). وتمسّك به في هذا المعنى أيضاً في آخر الفصل الثاني والثلاثين الآتي من هذا المسلك حيث قال في تفسير: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ (الأعراف / ٥٥): «ونسبة عالم أمره إليه نسبة الضوء إلى المضيء بالذات، ونسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب فإن وجود كل صورة كتبية متأخرة عن وجود الكاتب وهو مقدم عليهما جميعاً ﴿إنّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين﴾. ولعل وجه التمسك بالكريمة أنّ العابد العارف بالله يعرف نفسه مظهراً لعالمي الأمر والخلق فيرى الأوّل وهو روحه ثابتاً والثاني وهو بدنه سيّالاً، ومَن عرف نفسه فقد عرف ربّه، فتدبّر.

فصل (٢٧)

في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من أنّ الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة *بوجه آخر

حاصل ما ذكروه ** كما مرّ أنّ الصورة لا تقبل الاشتداد وما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعياً، وذلك لأنّها إن قبلت الاشتداد فإمّا أن يكون نوعها باقياً في وسط الاشتداد أو لا يبقى فإن بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في

---

* قوله: «بوجه آخر» متعلق بقوله: «هدم ما ذكره ...» أي ما قاله الشيخ وغيره في نفي الحركة الجوهرية من أنّ الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة، فنريد هدمه بوجه آخر في هذا الفصل.

قال الشيخ في أوّل الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الحجري، ج ١، ص ٤٣): أمّا الجوهر فإنّ قولنا إن فيه حركة، هو قول مجازي فإنّ هذه المقولة لا تعرض فيها الحركة وذلك لأنّ الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة، وإذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط وذلك لأنّ الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقّص ...».

** قوله: «كما مرّ أنّ الصورة لا تقبل الاشتداد ...» قد مرّ في الفصل الرابع والعشرين من هذا المسلك قوله: «وأمّا الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري ...» وقد مرّ أيضاً بعض الإشارات منّا هناك في تعليقات لنا إلى بيان ما أفاد، فراجع.

وقوله: «يكون حدوثها دفعياً ...» أي يكون حدوثها بالكون والفساد. وقوله: «فإمّا أن يكون نوعها باقياً ...» أي إمّا أن تكون صورتها الجوهرية باقية في وسط الاشتداد أو لا تبقى، فإن بقيت فالتغيّر لم يكن في الصورة بل في لوازمها وتلك اللوازم هي الأعراض، وإن لم تبق فذلك عدم الصورة أي كون وفساد لا اشتدادها. وقوله: «أنّ الحركة تستدعي وجود الموضوع» أي تستدعي متحركاً موجوداً. وقوله: «فلا تصحّ عليها الحركة في الصورة» أي فلا تصحّ عليها الحركة في الصورة الجوهرية.

وقوله: «فتصحّ الحركة فيه» أي فتصحّ الحركة في الكيف.

لوازمها وإن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها، ثمّ لا بدّ وأن تحصل عقيبها صورة أخرى فتلك الصور المتعاقبة إمّا أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أو لا يكون فإن وجد فقد سكنت تلك الحركة وإن لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود، ويمكن تحليل هذه الحجة إلى حجتين: إحداهما أنّه يلزم تتالي الآنات وهي منقوضة بالحركة في الكيف وغيره. الثانية أنّ الحركة تستدعي وجود الموضوع والمادة وحدها غير موجودة فلا تصحّ عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لأنّ الموضوع في وجوده غني عن الكيف فتصحّ الحركة فيه؛ فإذا تقرّرت الحجّة بهذا الطريق *وقع الكلام الأوّل لغواً ضائعاً فالعمدة في هذا الباب هذه الحجّة. وبيانها أنّ الحركة في الصورة أنّما تكون بتعاقب صور لا توجد واحدة منها أكثر من آن، وعدم الصورة يوجب عدم الذات فإذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زماناً، وكلّ متحرك باق في زمان الحركة. وفيه بحث لأنّه منقوض بالكون والفساد فإنّ قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات **إن عني بها أنّ عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حقٌّ، ولكنّ المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك هو المحلّ مع صورة ما أيّة صورة كانت كما أنّ المتحرك

---

* قوله: «وقع الكلام الأوّل ...» الكلام الأوّل هو الحجة الأولى، أي إذا تقرّرت الحجة بهذا الطريق وقع الكلام الأوّل أي الحجة الأولى لغواً ضائعاً فإن هذا القدر كاف في إثبات المطلوب، فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة الثانية. وقوله: «وبيانها أنّ الحركة في الصورة ...» أي في الصورة الجوهرية.

** قوله: «إن عني بها أن عدمها ...» أي إن عني بها أن عدم الصورة يوجب عدم الجملة أي عدم المجموع. الحاصلة تلك الجملة منها ومن محلّها أي من الصورة ومن محل الصورة فذلك أي عدم الصورة حق. وقوله: «وإلّا لكانت المادة ...» أي وإن عدمت المادة لا بدّ أن تحدث مادة أخرى عند صيرورة العلقة مضغة مثلاً. وقوله: «فإن لم يوجد هناك ...» أي فإن لم يوجد هناك بعد ذهاب الصورة في الحركة الجوهرية شيء محفوظ الذات الخ.

في الكم هو محل الكم مع كمّية ما ، وإن عنى أنّ عدم الصورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك وإلّا لكانت المادة حادثة في كلّ صورة كائنة بعدما لم تكن سواءٌ كانت دفعية أو تدريجية ، وكلّ حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة إلى غير النهاية وذلك محال ، ومع ذلك فإن لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنيّاً عن المادة ، وإن وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجباً لعدمه .

ثمّ من العجب أنّ الشيخ لمّا أورد على نفسه سؤالاً في باب كيفية تلازم الهيولى والصورة وهو أنّ الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة .

أجاب عنه بأنّ الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركة في الصورة * فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق أنّ المادة باقية والصورة أيضاً باقية بوجه التجدد الاتصالي الذي لا ينافي الشخصية كما صرّحوا في بيان تشخص الحركة التوسطية . وقولهم إنّ كلّ مرتبة من الشدّة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزاً عن غيرها في الوجود وهذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصاً واحداً تكون الأنواع الغير المتناهية فيه بالقوة ، وكذا

---

* قوله : «فلا يلزم من ... » أي فلا يلزم من تبدّل تلك الصورة عدم المادة بل المادة باقية بصورة ما غير الصورة المعدومة . وقوله : «بل الحق أنّ المادة ... » لا يخفى عليك وجه الإضراب على الحكم الحكيم والرأي الرصين بالحركة الجوهرية . وقوله : «كما صرّحوا في بيان تشخص الحركة التوسطية» أي بأن تلك الحركة باقية بشخصها . قوله : «وقولهم إن كل مرتبة ... » دفع دخل مقدّر كما لا يخفى . وقوله : «ما يكون بالفعل متميزاً» أي لو كان بالفعل متميزاً . والنسخ التي عندنا كلّها متّفقة في نقل العبارة هكذا : «ما يكون بالفعل متميزاً» ولكن أسلوب البحث يحكم أن تكون العبارة هكذا : «ما لا يكون بالفعل متميزاً عن غيرها في الوجود» فتدبّر . وقوله : «تكون الأنواع الغير المتناهية فيه بالقوة» أي تكون الأنواع الغير المتناهية في ذلك الشخص الواحد بالقوة . قوله : «وكذا حال الصور في تبدّلها الاتصالي» كما تقدّم الاشتداد الجوهري في الفصل الرابع والعشرين من هذا المسلك .

حال الصور في تبدّلها الاتصالي.

ثمّ إنّ الشيخ أورد حجـة أخرى غيرهما وبيّن ضعفها *وهي أنّ الجوهر لا ضدَّ له فلا يكون فيه حركة لأنّ الحركة سلوك من ضدٍّ إلى ضدٍّ، ثمّ قدح فيها بأ نّا إن اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضدَّ لها، وإن لم يعتبر ذلك بل يكتفي بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضدّ لأنّ المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف.

** فصل (٢٨)

في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للأجرام السماوية والأرضية

ولعلّك تقول هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإنّ الأمر الغير

---

* قوله: «وهي أنّ الجوهر لا ضدّ له ...» قال الخواجه نصير الدين الطوسي في المسألة الثالث من الفصل الأوّل من المقصد الثاني من تجريد الاعتقاد: «ولا تضادّ بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها»؛ وقال العلّامة الحلّي في شرحه في كشف المراد (ص٢١٩، بتصحيح الراقم وتعليقه عليه): «بيانه أنّ الضدّ هو الذات الوجودية المعاقبة لذات أخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البُعد عنها. وقد بيّنا أنّ الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر إلى جوهر آخر ولا بالنظر إلى غيره من الأعراض»؛ وقد قلنا في تعليقة عليه: «هذا هو تقابل الضدّين بحسب التحقيق أي التضاد الحقيقي مقابل المشهوري، وقد تقدّم الكلام في ذلك في الحادية عشرة من ثاني الأوّل» (ص١٥٨، المسألة الحادية عشرة في الحبث عن التقابل).

** قوله: «فصل في تأكيد القول ...» هذا الفصل هو متن الفنّ الخامس من المطلب الأوّل من الجواهر والأعراض من هذا الكتاب كما سيأتي. وقوله: «هذا إحداث مذهب ...» أي القول بتجدد الجواهر الطبيعية إحداث مذهب لم يقل به أحدٌ من الحكماء فإنّ الأمر الغير القار منحصر في الزمان والحركة لا الطبيعة. وقوله: «على أنّ هذا صفة الزمان» كلمة هذا إشارة إلى قوله: «غير قارّ الذات».

القارّ منحصر في الزمان والحركة، واختلفوا في أنّ أيّهما غير قار بالذات والآخر كذلك بالعرض فالجمهور على أنّ هذا صفة الزمان والحركة تابعة له في عدم قرار الذات، وذهب صاحب الإشراق إلى العكس، وأمّا كون الطبيعة جوهراً غير ثابت الذات فلم يقل به أحد.

فاعلم أوّلاً أنّ المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصاً.

*وثانياً أنّ كلامهم يحمل على أنّه مبني على الفرق بين حال الماهية وحال الوجود فالحركة والزمان أمر ماهيته ماهية التجدد والانـقضاء، والطـبيعة أنّـما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية قارة.

**وثالثاً أنّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً لا

وقوله: «فاعلم أوّلاً ...» جواب لقوله المقدّم: «لعلّك تقول هذا إحداث الخ».

* قوله: «وثانياً أن كلامهم ...» أي فاعلم أوّلاً أنّ المتّبع هو البرهان. والعاقل لا يـحيد أي لا يميل عن المشهور ما وجد أي ما دام وجد عنه محيصاً؛ وثانياً أن كلامهم من أنّ الطبيعة ثابتة الذات ولا توجد فيها الحركة يحمل على أنّه مبني على الفرق بين حال الماهية في الحركة والزمان وبين حال الوجود في الطبيعة فالحركة والزمان أمر ماهيته ماهية التجدّد والانقضاء، والطبيعة أنّما وجودها وجود التجدد والانقضاء لا ماهيتها؛ ولها أي للطبيعة ماهية قارّة. وجملة الأمر أنّهم يقولون بثبات الماهية ونحن نقول أيضاً كذلك، لكن نقول وجود الطبيعة وأفرادها.

** قوله: «وثالثاً أنّ الحركة ...» أي شرائط الحركة في الطبيعة مـوجّهة فـلم مـنعتم عـدم حركتها؟! فقال: إنّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، لا الشيء أي المتحرك الخارج عن القوة إلى الفعل، وهو أي ذلك الخروج معنى نسبي، والأمور النسبية والإضافيّة تجددها وثباتها كوجودها تابعان لتجدد ما نسبت إليه وثباته أي لتجدد متحرك نسبة تلك الأمور النسبية إليه الخ. وإن شئت فراجع لتوضيح ما في المقام كتابنا الفارسي الموسوم بـ«گشتي در حركت» (ط ١، چمن دوم از دشت پنجم، ص ٢١١ ـ ٢١٤).

الشيء الخارج عنها إليه، وهو معنى نسبي والأمور النسبية والإضافية تجددها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما نسبت إليه وثباته فضلاً عن نفس النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد؛ فهاهنا ثلاثة أشياء تجدد شيء وشيء به التجدد وشيء متجدد، والأوّل معنى الحركة، والثاني المقولة، والثالث الموضوع، وكذا خروج الشيء من القوة أو حدوث الشيء لا دفعة معناهما *غير معنى الخارج من القوة كذلك أو الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث، وكما أنّ في الأبيض أموراً ثلاثة أبيضية وهي معنى نسبيّ انتزاعي، وبياضاً وشيئاً ذا بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددي من القوة إلى الفعل وهو معنى الحركة ووجودها في الذهن ** لكن بحسب الخارج، وأمّا ما به الخروج منها إليه أوّلاً فهي نفس الطبيعة، وأمّا الشيء القابل للخروج فهي المادة، وأمّا المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي، وأمّا قدر الخروج فهو الزمان؛ فإنّ ماهيته مقدار التجدد والانقضاء، وليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة بل على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي وعدمه.

وأمّا رابعاً فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم؛ فأوّل حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء حيث قال: ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السّحاب﴾، وقال: ﴿بل هم في لبسٍ من خلقٍ

---

* قوله: «غير معنى الخارج ...» وهو الموضوع والمتحرك. وقوله: «غير الذي به الخروج والحدوث» وهو معنى المقولة.

** قوله: «لكن بحسب الخارج» أي وجود الحركة بمعنى الخروج التجددي من القوة إلى الفعل في الذهن ينتزع من الخارج. وأمّا ما به الخروج من القوة إلى الفعل فهي نفس الطبيعة؛ وأمّا قدر الخروج فهو الزمان فإن ماهية الزمان مقدار التجدد والانقضاء، وليس وجود الزمان وجود أمر مغاير للحركة بل على قياس الجسم التعليمي أي بشرط شيء بالنسبة إلى الجسم الطبيعي.

جديد ﴾، وقوله إشارة إلى تبدّل الطبيعة: ﴿يوم تُبدّل الأرض غير الأرض﴾، وقوله تعالى: ﴿فقال لها وللأرض إءتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾، وقوله: ﴿كل أتوه داخرين﴾، وقوله: ﴿على أن نبدّل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون﴾، و* قوله ـ سبحانه ـ: ﴿إن يشأ يُذهِبكُم ويأتِ بخلقٍ جديد﴾، وقوله: ﴿وكلّ إلينا راجعون﴾، إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه، وممّا يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى: ﴿وهو القاهرُ فوقَ عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفّته رُسلنا وهم لا يفرّطون﴾ وجه الإشارة أنّ ما وجوده مشابك لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه وبقائه بعينها أسباب هلاكه وفنائه ولهذا كما أُسند الحفظ إلى الرسل أُسند التوفي إليهم بلا تفريط في أحدهما وإفراط في الأخرى، ** وفي كلمات الأوائل تصريحات وتنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب أُثولوجيا معناه معرفة الربوبية: إنّه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتاً قائماً مبسوطاً كان أو مركباً إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك إنّ من طبيعة الجرم السيلان والفناء، فلو كان العالم كلّه جرماً لا نفس فيه ولا حياة *** لبادت الأشياء

---

* قوله ـ سبحانه ـ: ﴿إن يشأ يذهبكم ...﴾ فنساء. وقوله تعالى شأنه: ﴿حتّى إذا جاء أحدكم الموت ...﴾ أي الحركة. ﴿توفّته رسلنا وهم لا يفرّطون﴾ بأن لم يلبسوا ما أصابه الموت صورة أخرى.

** قوله: «وفي كلمات الأوائل تصريحات به ...» أي تصريحات بتجدد الطبيعة. ثمّ قد أشرنا في تعليقة على أوّل هذا الفصل إلى أنّه متن الفن الخامس من المطلب الأوّل من الجواهر والأعراض من هذا الكتاب، وسيأتي نقل طائفة من كلمات الأوائل في تجدد الطبيعة فارتقب. وقوله: «لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتاً ...» أي ثابتاً بلا نفس، فإذا كانت لها نفس وهي باقية فالأجرام أيضاً باقية ببقائها وإن تتغير تلك الأجرام بالتبدّلات.

*** قوله: «لبادت الأشياء ...» أي لعدمت الأشياء. والفعل أجوف يائي وأبادهم الله أي أهلكهم. وقد أفاد الشيخ الأكبر في الوصل السابع من الباب الحادي والخمسين وثلاثمأة من

وهلكت، هذه عبارته وهي ناصّة على أنّ الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وإنّ الأجسام كلّها بائدة زائلة في ذاتها *والأرواح العقلية باقية كما أشرنا إليه وقال في موضع آخر منه: إن كانت النفس جرماً من الأجرام أو من حَيِّز الأجسام (الأجرام خ ل) لكانت متقضية سيالة لا محالة لأنّها تسيل سيلاناً يصيّر الأشياء

الفتوحات المكّية بقوله الرصين: «الممكن إذا وجد لا بدّ من حافظ يحفظ عليه وجوده وبذا الحافظ بقاؤه في الوجود كان ذلك الحافظ ما كان من الأكوان. فالحفظ خلق لله فلذلك نسب الحفظ إليه لأنّ الأعيان القائمة بأنفسها قابلة للحفظ بخلاف ما لا يقوم بنفسه من الممكنات، فإنّه لا يقبل الحفظ ويقبل الوجود ولا يقبل البقاء فليس له من الوجود غير زمان وجوده ثمّ ينعدم، ومتعلق الحفظ أنّما هو الزمان الثاني الذي يلي زمان وجوده فما زاد فالله حفيظ رقيب. والعين القائمة بنفسها محفوظة مراقبة، وحافظ الكون حفيظ زمان وجوده. والحق مراقب ـ بفتح القاف ـ للعبد غير محفوظ له فإنّه لا يقبل أن يكون محفوظاً فإنّه الصمد الذي لا مثل له. ألا تراه قد قال لنبيّه عليه السلام ما يقوله لمن عبد غير الله ينبّههم أن كلّ ما سوى الله من معبود يطلب بذاته من يحفظ عليه بقاء وجوده فقال له: يا محمّد! ﴿قل أفغير الله أتّخذ وليّاً فاطر السّموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم﴾ ـ وقد قرئ الثاني في الشاذ بفتح الياء ـ فكل موجود له بقاء في وجوده فلا بدّ من حافظ كياني يحفظ عليه وجوده. وذلك الحافظ خلق لله وهو غذاء هذا المحفوظ عليه الوجود فلا تزال عينه وإن تغيّرت صورته ما دام الله يغذيه بما به بقاؤه من لطيف وكثيف ومما يدرك ومما لا يدرك فالسعيد من الحافظين هو مَن يرى أنّه مجعول للحفظ. قال تعالى: ﴿وإنّ عليكم لحافظين﴾ وليس هؤلاء من حفظة الوجود. وإنّما هؤلاء هم المراقبون أفعال العباد. وإنّما الحفظة العامّة في قوله: ﴿ويرسل عليكم حفظة﴾ فنكّر فدخل تحت هذا اللفظ حفظة الوجود وحفظة الأفعال.

إذا قلت إنّ الله يحفظ خلقه ... فما هو إلّا خلقه ما به الحفظ
فهذا هو المعنى الذي قد قصدته ... ودلّ عليه من عباراتنا اللّفظ
فلا تلفظن ما قلت فيه فأنّه ... سيرديك إن حققته ذلك اللفظ».

* قوله: «والأرواح العقلية باقية» أي الجواهر المجردة باقية وحافظة للأشياء الطبيعية. وقوله: «يصيّر الأشياء ...» من التصيير. أي يصيّر ذلك السيلان الأشياء الخ. وقوله: «وذكر أنّ الدثور ...» أي ذكر زينون الأكبر أيضاً أنّ الدثور الخ.

كلّها إلى الهيولى فإذا ردّت الأشـياء كلّها إلى الهيولى ولم يكن للـهيولى صورة تصورها وهي علّتها بطل الكون فبطل العالم إذاكان جرماً محضاً وهذا محال انتهى، وهذا أيضاً صريح في تجـدد الأجسام كلّها. وفيه إشارة إلى ما مرّ سـابقاً من أنّ الهيولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدأ انعدمت فيها ثمّ أقامها بإيراد البدل، ومما يدل على ذلك رأي زينون الأكبر وهو من أعـاظم الفـلاسفة الإلهيّين حيث قال: إنّ الموجودات باقية داثرة أمّا بقائها فبتجدد صورها وأمّـا دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخـرى، وذكـر أنّ الدثـور قـد لزم الصورة والهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل، وسننقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الدالّة على تجدد الأجسام ودثورها وزوالها *في مستأنف الكلام إنشاء الله تعالى، ولنا أيضاً رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثاً زمانياً ومَن أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرسـالة، وممّا يؤيّد ما ذكرناه قول الشيخ العربيّ **في فصوص الحكم: ومن أعجب الأمر أنّه في

* قوله: «في مستأنف الكلام...» قد أشرنا آنفاً إلى أنّ هذا الفصل متن الفن الخامس من المطلب الأوّل من الجواهر والأعراض من هذا الكتاب وسيأتي نقل طائفة من كلمات الأوائل في تجدد الطبيعة.

** قوله: «في فصوص الحكم...» راجع أواخر الفصّ الشعيبي من ذلك الكتاب العجاب المستطاب (شرح القيصري عليه، ط ١ من الحجري، ص ٢٨٥). وإن شئت فراجع كتابنا الفارسي الموسوم بممدّ الهمم در شرح فصوص الحكم (ط ١، ص ٣١٠ـ٣١٦)؛ وكذلك كتابنا الفارسي الآخر المسمّى بـ«گشتي در حركت» (ط ١، چمن چهارم از دشت ششم، ص ٢٤٧). قال العارف الرومي في المثنوي:

هر نفس نو مى‌شود دنيا و ما غافليم از نو شدن اندر بقا

هر زمان نو صورتى و نو جمال تا ز نو ديد فرو ميرد ملال...

وقال العارف الشبستري في گلشن راز:

هميشه خلق در خلق جديد است وگرچه مدّت عمرش مديد است

الترقي دائماً ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى: ﴿وأتوا به متشابهاً﴾ وقال في الفتوحات: فالموجود كلّه متحرك على الدوام دنياً وآخرة ولأنّ التكوين لا يكون إلّا عن مكوّن فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لا تنفد، وقوله وما عند الله باقٍ إشارة إلى ما ذكرناه من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله ودثور أصنامها الجسمانية.

* فصل (٢٩)

في أن أقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضيّة هي الوضعيّة المستديرة وهي أيضاً أدوَمها وأتمّها وأشرفها

أمّا أنّها أقدم الحركات ** فلأنّ الحركة في الكم مثل النموّ والذبول تفتقر إلى

از آن جانب بود ايجاد و تكميل — وزين جانب بود هرلحظه تبديل ...

وقلت في دفتر دل:

زكن هر دم قضا آيد به تقدير — دهد اسم مصوّر را به تصوير

كه دائم خلق در خلق جديد است — كه از هر ذرّه صد حبّ حصيد است

إلى آخر الأبيات، وإن شئت فراجع شرح العين الخامسة عشرة من كتابنا «سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس».

وقوله: «ولأنّ التكوين ...» أي لمّا كان التكوين لا يكون إلّا عن مكوِّن فمن الله الخ.

* قوله: «فصل في أن أقدم الحركات ...» أقول: بعد إثبات الحركة في المقولة الجوهرية أخذ المصنف في إثبات أن أقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضيّة وأدومها وأتمّها وأشرفها هي الحركة الوضعية المستديرة، فقال: أمّا أنّها أقدم الحركات فلأن ... وأمّا أنّ المستديرة أدومها فلمّا مر ... وأمّا أنّها أتمّها ... وأمّا أنّها أشرف منها ...؛ ثمّ استنتج من بيان كون تلك الحركة الوضعية المستديرة أقدم وأدوم وأتمّ وأشرف من سائر الحركات الواقعة في مقولة عرضيّةٍ نتيجةً هي قوله: «فحينئذ قد ظهر أنّ الجرم المتحرك بالاستدارة الخ».

** قوله: «فلأنّ الحركة في الكم ...» يعني أنّ الحركة في الكم مسبوقة بالحركة المكانيّة. وقوله:

حركات مكانية إذ لا بدّ للنامي والذابل من وارد يتحرك إليه أو خارج يتحرك منه، وهي والوضعية تستغنيان عن الكمّية، والتخلخل والتكاثف أيضاً لا يخلوان عن حركة كيفية وهي الاستحالة بتحليل مسخّن أو تجميد مبرّد والاستحالة لا تكون دائمة فلا بدّ لها من علّة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركة المكانية أقدم من الكمّية والكيفية لكنّ المكانية إمّا مستقيمة * أو منعطفة أو راجعة. والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الأبعاد

«من وارد يتحرّك إليه» أي لا بدّ للنامي من وارد يتحرّك إليه، ولا بدّ للذابل من خارج يتحرّك منه. وقوله: «وهي والوضعية ...» يعني أنّ الحركات المكانية والوضعية أي الدورية تستغنيان عن الكمّية. وقوله: «والتخلخل ...» التخلخل رقيق القوام، والتكاثف غليظ القوام. وقوله: «وهي الاستحالة بتحليل مسخّن» هذا في التخلخل؛ «أو تجميد مبرّد» وهذا في التكاثف. وقوله: «بأن تقرب منه ...» أي بأن تقرب النار من الماء، أو يقرب هو أي الماء من النار.

* قوله: «أو منعطفة أو راجعة ...» أي منعطفة إن لم ترجع على الخط الأوّل، أو راجعة إن يرجع على الخط الأوّل. وقوله: «والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الأبعاد المكانية كلّها» قال المعلم الثاني الفارابي في عيون المسائل: «لا يجوز أن يكون بُعد بلا نهاية في الفراغ والملاء إن جاز وجوده بلا نهاية ...». والفصل الحادي عشر من النمط الأوّل من إشارات الشيخ الرئيس في تناهي الأبعاد حيث قال: «إشارة: يجب أن يكون محققاً عندك أنّه لا يمتدّ بُعدٌ في ملاءٍ أو خلاءٍ إن جاز وجوده إلى غير النهاية ...». وكذا الفصل الثامن من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء في أنّه لا يمكن أن يكون جسم أو مقدار أو عدد ذو ترتيب غير متناهٍ، وأنّه لا يمكن أن يكون جسم متحرك بكلّيته أو جزئيته غير متناهٍ ...» (ط ١ من الحجري، ج ١، ص ٩٩). وقال الشيخ في الفصل الأوّل من المقالة الثامنة من الفن الثالث عشر من إلهيات الشفاء: «البحث عن التناهي وعدمه في الطبيعيات كالدخيل فيها» (ص ٣٤٦ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه). وسيأتي الفصل الثامن من الفن الأوّل من كتاب الأسفار في إثبات تناهي الأبعاد. والمتأله السبزواري قد تعرّض للبحث عن تناهي الأبعاد في غرر من الفريدة الأولى من طبيعيات الحكمة المنظومة (ج ٤، ص ١٨٧ بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقنا عليه)؛ ولنا على غير عيون المسائل للفارابي من المواضع المذكورة تعليقات وتحقيقات في تناهي الأبعاد وأدلّته لعلّها تكون مفيدة في موضوعها.

المكانيـة كلّها *والأخير تان غير متصـلتين لتخلّل السـكون بين كـل حـركتين متخالفتين جهة، والسكون لا يكون إلّا في الزمان ** لأنّه قوة الحركة كما مرّ ـ وقوة الشيء لا بدّ أن تكون متقدمة عليه زماناً ـ والزمان يفتقر إلى حركة حافظة له وهو لا ينحفظ بحركة متصرمة بل بما يقبل الدوام التجددي الاتصالي، والتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائماً فهي غنية عن سائر الحركات العرضية وهي لا تستغني عن المستديرة فهي أقدم الحركات. وأمّا أنّ المستديرة أدومها فلمّا مرّ أنّ غيرها منقطعة إلى سكون *** لأنّه عدمها وهو لكونه عدماً خاصاً تصحبه قوة أو ملكة مفتقرتين إلى قابل زماني متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان

---

* قوله: «والأخيرتان غير متصلتين ...» يعني بالأخيرتين الحـركة المكـانية المـنعطفة أو الراجعة؛ والفصل السادس عشر من النمط السادس من الإشارات في بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة ـ منعطفة كانت أو مسترجعة ـ بعضها من غير أن يقع بينها سكونات ليبيّن به أنّ الحركة التي هي علّة الزمان وضعية دورية.

** قوله: «لأنّه قوة الحركة كما مرّ ...» أي لأنّ السكون قوة الحركة كما مرّ في الفصل العاشر من هذا المسلك قوله: «فصل في الحركة والسكون فإنّهما يشبهان القوة والفعل ...». وقـوله: «وهـو لا ينحفظ بحركة متصرّمة» أي الزمان لا ينحفظ بـحركة مـتصرّمة. وقـوله: «فـهي غـنيّة ...» أي فالمستديرة غنيّة عن سائر الحركات العرضية وهي أي سائر الحركات العـرضية لا تـستغني عـن المستديرة فهي أي المستديرة أقدم الحركات.

*** قوله: «لأنّه عدمها ...» أي لأنّ السكون عدم الحركة. والسكون لكونه عدماً خاصاً تصحبه قوة الخ. قوله: «وقد علم أن حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور»، وأمّا غير المشهور فقائل بأن حافظه هو الملائكة المقربون أوّلاً كما يأتي، والحركة في الجوهر ثانياً. وقوله: «لما ستعلم من مباحث الأفلاك» أي في الفصل الحادي والثلاثين من هذا المسلك. وقوله: «بل أمر عقلي» كالعقول. وقوله: «وتشتدّ حركتها أخيراً» كنزول الحجر. وقوله: «والقسرية يضعف أخيراً» كصعود الحـجر. وقوله: «فبقوته الممسكة له» أي الجرم المتحرك بالاستدارة بقوته الممسكة له تحدد جهات الحركات الطبيعية الخ.

الحركة التي هو يقابلها، وقد علم أنّ حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور. وأمّا أنّها أتمّها فلأنّها في نفسها لا يحتمل الزيادة في الكمّية كباقي الحركات ولا الاشتداد ولا التضعّف في السرعة والبطؤ لما ستعلم في مباحث الأفلاك، ولأنّ فاعلها وغايتها ليس أمراً محسوساً بل أمر عقلي غير متفاوت في القرب إليه والبُعد عنه لكونه خارجاً عن هذا العالم كما تتفاوت غاية الحركات الطبيعية الاينية وتشتد حركتها أخيراً كلّما قرب المتحرك من الحيّز الطبيعي، والقسرية يضعف أخيراً كلّما بعد من القاسر وذلك لأنّ الشيء كلّما هو أقرب من مبدئه وأصله فهو أشد وأقوى وكلّما بعد منه فهو أضعف وأوهن. وأمّا أنّها أشرف منها فلأنّها تامة والتام أشرف من الناقص فالدورية أشرف من سائر الحركات فحينئذ قد ظهر إنّ الجرم المتحرك بالاستدارة وجب أن يكون أقدم الأجرام وأتمّها وأشرفها طبيعة إذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعي شرف الفاعل وتمامه ودوامه فبقوته الممسكة له تحدّد جهات الحركات الطبيعية الأينية المستقيمة وجهات الأبعاد المكانية، كما سيجيء موعد بيانه في مباحث الجهات ومباحث الفلكيات إنشاء الله تعالى.

فصل (٣٠)

في إثبات حقيقة الزمان * وأنّه بهويّته الاتصالية الكمّية مقدار الحركات وبما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها

أمّا إثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة

* قوله: «وأنّه بهويّته الاتصاليّة ...» أي يلاحظ في الزمان أمران: أحدهما هويته الاتصالية وهو مقدار الحركات، وثانيهما انقسامه الوهمي وهو عدد الحركات. وقوله: «اختلاف الحركات ...» أي اختلاف الحركات للمتحركين في المقطوع من المسافة مع اتفاق الحركات في الأخذ أي في الشروع والترك تارةً ثمّ اتفاق الحركات في المقطوع من المسافة، واختلافها فيهما أي في الأخذ والترك، أو في

اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الأخذ والترك تارة ثمّ اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها فيهما أو في أحدهما تارة أخرى ؛ فحصل لنا العلم بأنّ في الوجود كوناً مقدارياً فيه إمكان وقوع الحركات المختلفة أو المتفقة غير مقدار الأجسام ونهاياتها لأنّه غير قارّ وهذه قارّة فهو مقدار لأمر غير قار وهو (هي ـ خ ل) الحركة ، وشرح ذلك موكول إلى علم الطبيعة . *وأمّا على طريقة الآلهيّين فلأنّ كلّ حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع بها البعدية لا كقبلية الواحد على الإثنين لأنّه يجوز فيها الاجتماع ، ولا كقبلية الأب على الابن أو ذات الفاعل مما يجوز أن يكون قبل مع بعد . **ولا العدم إذ قد يتحقق للشيء عدم لا حق بل قبلية قبل يستحيل أن يجامع مع البعد لذاته ، ثمّ ما من قبلية إلّا وبين القبل بهذه القبلية وبين الذي هو البعد يتصور قبليات وبعديات غير واقفة عند حدّ ومثل هذا الذي هو ملاك هذا التقدم والتأخر فيه تجدد قبليات وبعديات وتصرم تقدمات وتأخرات فلا بدّ من هويّة متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال لمحاذاته الحركات الواقعة في المسافات *** الممتنعة الانقسام إلى ما لا ينقسم أصلاً ؛ فهو

أحدهما تارة أخرى ، فحصل لنا العلم بأنّ في الوجود كوناً مقدارياً أي الزمان فيه إمكان وقوع الحركات المختلفة أو المتفقة غير مقدار الأجسام ونهاياتها ، لأنّه أي لأن ذلك الكون المقداري غير قار وهذه أي الأجسام ونهاياتها قارة فهو أي فذلك الكون المقداري مقدار لأمر غير قار وهو الحركة .

* قوله : «وأمّا على طريقة الإلهيين ...» أي الهادي لنا في إثبات وجود الزمان وحقيقته على هذه الطريقة هو أن كل حادث بعد شيء لذلك الشيء قبلية على ذلك الحادث لا يجامع بها البعدية ، لا كقبلية الواحد على الإثنين لأنّه يجوز في هذه القبلية الاجتماع أي يكون قبل مع بعد .

** قوله : «ولا العدم ...» أي ولا تكون تلك القبلية العدم إذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق . وقوله : «بل قبلية قبل ...» إضراب عن الوجوه الثلاثة من القبلية وهي قوله : لا كقبلية الواحد ... ، ولا كقبلية الأب ... ، ولا العدم ... ، بل قبلية قبل يستحيل أن يجامع البعد لذاته .

*** قوله : «الممتنعة الانقسام إلى ما لا ينقسم أصلاً» أي قابلة الانقسام إلى غير النهاية ؛ فهو أي

لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم، ولكونه متصلاً فهو كمّية متصلة غير قارّة أو ذو كمّية متصلة غير قارّة، وعلى التقديرين فإمّا جوهر أو عرض فإن كان جوهراً فلاشتماله على الحدوث التجددي لا يمكن أن يكون مفارقاً عن المادة والقوة الإمكانية؛ فهو إمّا مقدار جوهر مادي غير ثابت الهويّة *بل متجدد الحقيقة أو مقدار تجدده وعدم قراره، وبالجملة إمّا مقدار حركة أو ذي حركة ذاتية يتقدّر به من جهة اتصاله ويتعدد به من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدم ومتأخر؛ فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله أيضاً تجدد وانقضاء فكأنّه شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسماً أو جسمانياً. وأيضاً له وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه أمراً واحداً يجب أن يكون له فاعل واحد وقابل واحد إذ الصفة الواحدة يستحيل أن يكون إلّا لموصوف واحد من فاعل واحد، ففاعله يجب أن يكون متبرّي الذات عن المادة وعلائقها وإلّا لاحتاج في تجسّمه وتكوّنه المادي لتجدد أحواله كما علمت إلى

ذلك الأمر المتجدد المتصرم على نعت الاتصال لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم، ولكونه متصلاً فهو كمّية متصلة غير قارة أي فهو الزمان، أو ذو كمّية متصلة غير قارة أي الطبيعة وإن شئت قلت أي المتحرك.

* قوله: «بل متجدد الحقيقة» أي بل متجدد الطبيعة. وقوله: «أو مقدار تجدده وعدم قراره» الضمير راجع إلى قوله: «جوهر مادي غير ثابت الهويّة». وقوله: «يتقدّر به» أي يتقدّر بذي حركة ذاتية من جهة اتصاله ويتعدد به من جهة انقسامه الوهمي وهو الزمان إلى متقدم ومتأخر. فكأنّه أي فكأنّ هذا النحو من الوجود شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ... فلا محالة يكون ذلك القابل جسماً أي جسم الفلك أو جسمانياً أي طبيعة جسمانية كما سيصرّح به في الفصل الآتي بقوله وقد علمت من طريقتنا أن كل جسم وكل طبيعة جسمانية الخ. وقوله: «إذ الصفة الواحدة ...» أي إذ الصفة الواحدة وحدة اتصالية أي الزمان يستحيل الخ.

حركة أخرى وزمان آخر، ومادة سابقة *وعدم قائم بها، وقابله يجب أن يكون أقدم الطبائع والأجسام وأتمّها إذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم؛ فقابله يستحيل أن يتكوّن من جسم آخر أو يتكوّن منه جسم آخر وإلّا لانقطع

---

* قوله: «وعدم قائم بها ...» أي عدم قائم بمادة سابقة. ولا يخفى عليك أنّ المادة سابقة على الصورة والصورة لاحقة بها متفرعة عليها وقد تقدّم الكلام في ذلك غير مرّة. وقوله: «إذ الزمان لا يتقدم عليه شيء، غيره هذا التقدم» أي لا يجتمع السابق مع المسبوق. قوله: «فيكون قابله تامَّ الخلقة غير عنصري ...» يعني به الفلك التاسع الذي هو محدِّد الجهات عند المشّاء.

إعلم أن فصول النمط الثاني من إشارات الشيخ الرئيس وشرح المحقق الطوسي عليه وتعليقاتنا عليهما متكفلة لجميع المسائل الفلسفية حول محدد الجهات على مبنى المشاء. قوله: «ففاعله القريب المباشر له ...» وهي الطبيعة. وقوله: «وكذا قابله ...» أي الجسم الفلكي عند المشاء، والجسم الطبيعي عند المصنّف بناءً على الحركة في الجوهر. وقوله: «تلحقه أكوان تجددية ...» أي الحركة في الجواهر.

قد أشرنا في تأليفاتنا كراراً إلى أنّ الأمر الأهم في الفلكيات هو التوجّه إلى الفلك في الهيئة المجسمة، وإلى الفلك الطبيعي الذي يبحث عنه في طبيعيات الفلسفة: وجملة الأمر أنّ الفلك عند المهندسين من أهل الهيئة هو مدار الكوكب وبه يتمّ مقصودهم، والاقتصار على الدوائر كاف للناظر في البراهين كما اقتصر عليها صاحب المجسطي ويسمّى حينئذ هذا العلم هيئة غير مجسّمة وكان من العلوم الرياضية الصرفة. ولمّا حاول هؤلاء سهولة التعليم والتعلّم في تصور مبادي الحركات تخيلوا أفلاكاً مجسمة على وجه تظهر وتنضبط تلك الحركات في مناطقها، وإذا اعتبر هذا العلم كذلك سمّي هيئة مجسّمة.

وأمّا الفلك في الطبيعيات فتارة يبحث عنه لإثبات محددٍ للجهات محيطٍ بالأجسام ذوات الجهة وغيره، وتارة يبحث عنه فيها لإثبات أفلاكٍ محرّكة للكواكب، فعرّفوا الفلك بأنّه جسم كروي يحيط به سطحان متوازيان؛ أو أنّه كرة متحركة بالذات على الاستدارة، وغيرهما من التعاريف؛ وكأنّ ما تخيل الرياضيون من أهل الهيئة في تجسّم الأفلاك صار مستمسك الطبيعيين ومدركهم في تجسم الأفلاك، فتدبر جيّداً. ثمّ تجد استيفاء البحث عن هذه المسائل في الدرس السابع عشر من كتابنا «دروس معرفة الوقت والقبلة»؛ والدرس السابع والخمسين من كتابنا الفارسي «دروس هيئت و ديگر رشته‌هاى رياضى».

اتصال الزمان فيكون قابله تامّ الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا حركة كمّية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لأنّ هذه الأشياء توجب انصرامه وانقطاعه وتسقط تقدمه على سائر الأجرام، وأمّا من جهة كونه ذا حدوث وتجدد ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد وتصرم، وكذا قابله يجب أن يكون مما تلحقه أكوان تجددية على نعت الاتصال والوحدة، وكذا الكلام في غايته ولنبيّن هذا المعنى بوجه أبسط.

فصل (٣١)

في أنّ الغاية القريبة للزمان والحركة تدريجيّة الوجود

واعلم أنّه سيجيء إثبات أنّ الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات المقتضية للأشواق والإرادات التي بها يتقرب إلى مبدئها الأعلى.

*قال الشيخ في التعليقات: الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة إلّا أنّها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقيت بالنوع، أي بالحركات الجزئية وذلك كما استبقي نوع الإنسان بالأشخاص لأنّه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنّه كائن وكلّ كائن فاسد بالضرورة، والحركة الفلكية وإن كانت متجددة فإنّها واحدة بالاتصال والدوام، ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالثابتة.

---

* قوله: «قال الشيخ في التعليقات ...» يريد استنباط الحركة الجوهرية من كلمات الشيخ في التعليقات. التعليقة «نكه» من تعليقاته على الشفاء (ط القاهرة، ص١٠٨): «الغرض في الحركة الفلكية ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة (بالفعل)، بل حفظ طبيعة الحركة إلّا أنّها لم يمكن حفظها بالشخص فاستبقيت بالنوع أي بالحركات الجزئية وذلك كما استبقي نوع الانسان بالأشخاص لأنّه لم يمكن حفظه بشخص واحد...» هذه عبارة الشيخ في التعليقات من المخطوطة والمطبوعة.

*وقال في موضع آخر منها: غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي فالشخص الذي يتكوّن بعده يكون هو أيضاً غاية لطبيعة أخرى جزئية، وأمّا الأشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة السارية في جواهر السماويات.

وقال أيضاً فيها: سبب الحركة للفلك تصور النفس التي له تصوراً بعد تصور، وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الآخر أي يستعد بالأوّل للثاني، ويصح أن يكون التصورات المتكررة تصوراً واحداً في النوع كثيراً بالشخص أو تصورات مختلفة.

وقال أيضاً فيها: هذا التصور الثاني مثل الأوّل نوعاً لا شخصاً يجوز أن تصدر عنه حركة مثل حركته نوعاً لا شخصاً، ولو كانا مثلين لكانا واحداً وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد.

وقال أيضاً فيها: كلّ وضع في الفلك يقتضي وضعاً وسببه تجدد توهم بعد توهم، هذه عباراته بألفاظه، وهي في قوة القول بإثبات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين:

الأوّل: أنّ التصوّرات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي، وهو المعنيّ بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره أنّ صورة الجوهر جوهر، **وتصورات الأفلاك إنّما يكون لمبادئها المحركة إيّاها بالذات ولما يتبعها

---

* قوله: «وقال في موضع آخر منها ...» قاله بعد تعليقة واحدة من التعليقة المذكورة فهذه التعليقة «تكرر» منها؛ وعبارة ذيلها في المخطوطة والمطبوعة منها هكذا: فأمّا الأشخاص التي لا نهاية لها فهي غاية للقوة السارية في جواهر السماويات التي تتبعها الحركات التي لا نهاية لها التي تتبعها الأكوان التي لا نهاية لها.

** قوله: «وتصورات الأفلاك ...» المراد من مبادي تصورات الأفلاك هو العقول، أي تصورات الأفلاك أنّما تكون للعقول المحركة إيّاها الخ. قوله: «فتكون مقاصدها ...» فنفس الخيال عين التصور بقاعدة اتحاد المدرك والمدرك وأمّا محلّها وهو جرم الفلك فمتحرك.

بالعرض لما تقرر عندهم أنّ غرضها في الحركة ليس أشياء سافلة فتكون مقاصدها وتخيلاتها صوراً جوهرية أشرف من الجواهر العنصرية .

والثاني : أنّ الوضع لكلّ جسم نحو وجوده أو لازم وجوده كما صرّحوا به ، وجميع أوضاع الفلك طبيعية له لا أنّ بعضها طبيعي والبعض قسري إذ لا قاسر في الفلكيات ، وقد علمت أنّ المبدء القريب لكل حركة هي الطبيعة . *والتحقيق أنّ طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد وذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على نعت الاتصال التدريجي .

**وقال أيضاً في التعليقات : طبيعة الفلك من حيث إنّه طبيعة الفلك تقتضي

---

* قوله : «والتحقيق أنّ طبيعة الفلك ... » يعني أن طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية وكذا تصوراتها الخيالية الفلكية هي شخص واحد وذات واحدة عند المصنف . فهي أي طبيعة الفلك متبدلة بتبدل التصورات التي هي عينه فيكون جرم الفلك متبدلاً أيضاً ، فإذا تبدلت التصورات تبدلت نفسه الخيالية الفلكية أيضاً بقاعدة اتحاد المدرك والمدرك ، فيتبدل جرم الفلك أيضاً لأن نفسه متحدة مع الفلك . ثمّ قد أشرنا غير مرة إلى الفلك في الهيئة المجسّمة ، وإلى الفلك الطبيعي الذي يبحث عنه في طبيعيات الفلسفة فتبصّر . ثمّ استقصاء البحث عن الأفلاك المجسّمة ، ونفوسها وعقولها يطلب في النمط السادس من إشارات الشيخ الرئيس وشرح المحقق نصير الدين الطوسي عليه .

** قوله : «وقال أيضاً في التعليقات ... » عبارة التعليقات في النسخ المخطوطة من الأسفار وكذا في التعليقات المطبوعة في القاهرة (ص ١٠١) هكذا : «طبيعة الفلك من حيث هي طبيعة الجسم تطلب الأين الطبيعي والوضع الطبيعي لا أيناً مخصوصاً فيكون النقل عنه قسراً ؛ هذه الأوضاع والأيون كلّها طبيعية له» .

أقول : إذا كانت هذه الأوضاع والأيون كلّها طبيعية له وهي متبدلة فهذا الكلام يثبت الحركة في الجوهر الطبيعي كما أشار إليه المصنف بقوله : «أقول : لمّا خرّج من هذا الكلام أن كل وضع ، إلى قوله : «وهذا» أي الحركة في الجوهر «وإن لم يكن يذهب إليه الشيخ ومتابعوه إلّا أنّه الحق الذي لا محيص عنه» ولذا قلنا آنفاً : إنّ المصنف يريد استنباط الحركة الجوهرية من كلمات الشيخ في التعليقات ، فتبصّر

الأين الطبيعي والوضع الطبيعي لا أيناً مخصوصاً فيكون النقل منه قسراً.

وقال أيضاً: هذه الأوضاع والأيون كلّها طبيعية له انتهى.

أقول: لما خرّج من هذا الكلام أنّ كلّ وضع من أوضاع الفلك طبيعي، وكل أين من أيونه طبيعي ومع كونه طبيعياً ينتقل منه إلى غيره فلا يستقيم ذلك إلّا بأن تكون طبيعة الفلك أمراً متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية، وكذا ما تقتضيه من الأوضاع والأيون وسائر اللوازم، وهذا وإن لم يكن يذهب إليه الشيخ ومتابعوه إلّا أنّه الحق الذي لا محيص عنه، والذي يناسب آرائهم أنّ طبيعة الفلك تقتضي أوّلاً وبالذات الوضع المطلق والأين المطلق من غير خصوصية لشيء منهما وإنّما تراد تلك الخصوصيات لأجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات. *وهذا عند التحقيق غير مستقيم أمّا أوّلاً فلمّا تقرّر عندهم أنّ مقصود الطبيعة لا يكون إلّا متعيناً شخصياً إذ المعنى الكلي لا وجود له في الأعيان ما لم يتشخّص، فالوجود يتعلّق أوّلاً بالشخص ثمّ بالنوع ثمّ بالجنس، ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس في بيان تسميتهم الأشخاص الجوهرية بالجواهر الأولى وأنواعها بالثانية وأجناسها بالثالثة أنّ الوجود يتعلق بالشخص أوّلاً وبالنوع ثانياً وبالجنس ثالثاً، وأمّا ثانياً فلمّا علمت في مباحث الوجود أنّ الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه، أمّا الماهيات التي يقال لها الطبائع الكلّية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن إلّا بتبعية الوجود، والحاصل أنّ الوضع والأين

---

* قوله: «وهذا عند التحقيق غير مستقيم...» الواو حالية، وهذا إشارة إلى قوله: «لأجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات». وقوله: «فالوجود يتعلق أوّلاً بالشخص ثمّ بالنوع ثمّ بالجنس» وهي موجودة بوجود الوجود. وقوله: «أنّ الوجود يتعلق بالشخص» بيان التسمية، أي بيان تسميتهم أنّ الوجود يتعلق بالشخص الخ.

من جملة المشخصات ولوازم الوجودات والتبدّل فيهما * إمّا عين التبدّل في نحو الوجود أو لازم له ، وليس كما ظنّ في المشهور أنّ هذا الجرم بشخصه علّة مطلقة للزمان والحركة وإلّا لم يكن زمانياً وكلّ جسم وجسماني زماني فهو متشخص بالزمان ، وفاعل الشيء غير متشخص به ولا مفتقر في وجوده إلى ذلك الشيء ؛ فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبته إلى أجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة ، وتفعل الزمان وما معه فعلاً واحداً ، وتكون علّة حدوثه وعلة بقائه شيئاً واحداً إذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه ، وقد علمت من طريقتنا أنّ كلّ جسم وكلّ طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والأين وسائر العوارض المادية أمور سائلة زائلة إمّا بالذات وإمّا بالعرض ؛ ففاعل الزمان على الإطلاق لا بدّ وأن يكون أمراً ذا اعتبارين ، وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل أخرى ** بحسب هويات أجزائه المخصوصة ، وذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى التي لها وجهان : فالطبيعة العقلية أعني صورتها المفارقة جهة وحدتها ، والطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها وتجددها *** فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه

---

* قوله : «إمّا عين التبدل في نحو الوجود» يشير إلى الحركة الجوهرية أي الحركة في جوهر الوجود . وقوله : «وإلّا لم يكن زمانياً» دليل ليس في قوله وليس كما ظنّ في المشهور . قوله : «وتفعل الزمان ... » أي تفعل العلّة الزمان وما معه من الجرم والحركة فعلاً واحداً .

** قوله : «بحسب هويات أجزائه ... » متعلق بيفعل وينفعل كليهما . قوله : «وذلك الأمر هو نفس الفلك ... » كلمة ذلك الأمر إشارة إلى قوله المقدم لا بدّ وأن يكون أمراً ذا اعتبارين الخ . والمراد من نفس الفلك الأقصى روحه ، أي ذلك الأمر هو روح الفلك الأقصى الخ .

*** قوله : «فنفس الجرم الأقصى ... » الفصل الثامن من رسالة الحدوث للمصنّف ـ قدّس سرّه ـ مطلوب في بيان ما في هذا الفصل من الأسفار (ط ١ من الحجري ـ ص ٤٠ ، ٤٥) ؛ وعبارته فيها بعد ذكر

ومديمه وبه يتحدد وتتعين الزمانيات، وبجرمه تتحدد الجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور إذ كل جرم شخصي كما يفتقر إلى الزمان والحركة في إمكانه الاستعدادي وحدوثه التجددي كذلك يحتاج في مكانه ووضع جهته إلى ما يحيط به ويعيّن حيّزه؛ *فكيف يتقدّم عليها طبعاً فإنّ هذه الأمور كما أشرنا إليه إمّا من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده، ولوازم الوجود كلوازم الماهية في امتناع تخلل الجعل بين اللّازم والملزوم؛** فالأكوان الجسمانية مطلقاً أكوان ناقصة يحتاج إلى زمان ومكان ووضع وكم وكيف، فقد علمت أنّ فاعل هذه الأمور يجب أن

ما ذكر هيهنا هكذا: «فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومحدده، وهي أيضاً محدد المكان والجهات المكانية بمثل البيان المذكور إذ الجرم الشخصي كما يفتقر الخ. قوله: «وبجرمه تتحدد الجهات ...» عطف على العبارة السابقة وهي بشخصه؛ أي وليس كما ظنّ في المشهور أن هذا الجرم بشخصه علّة مطلقة للزمان والحركة ...، وبجرمه تتحدد الجهات والمكانيات الخ.

* قوله: «فكيف يتقدّم عليها طبعاً ...» ضمير يتقدم راجع إلى قوله كل جرم شخصي، وضمير عليها راجع إلى الزمان والحركة والمكان والوضع جميعاً.

** قوله: «فالأكوان الجسمانية مطلقاً أكوان ناقصة ...» سيأتي في آخر الأصل الحادي عشر من الفصل الأوّل من الباب الحادي عشر من كتاب النفس قوله ـ قدّس سرّه ـ: «نسبة الدنيا إلى الأخرى نسبة النقص إلى الكمال ونسبة الطفل إلى البالغ ولهذا يحتاج في هذا الوجود كالأطفال لضعفهم ونقصهم إلى مهد هو المكان ودابة هو الزمان فإذا بلغ أشدّه الجوهري يخرج من هذا الوجود الدنيوي إلى وجود أخروي ...».

أقول: إنّه في كلامه هذا ناظر إلى بيان المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي في الفصل الرابع من رسالته الفارسية «تذكرة آغاز و انجام» حيث قال: «چون دنيا ناقص است بمثابهٔ كودک. و طفل را از دايه و گهواره گزير نيست دايهٔ او زمان است و گهوارهٔ او مكان ...» (ص ٢٠ و ١١٤. بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقاتنا عليه).

وقوله: «أو من جهة علومه الإلهية» أي صوره العلمية. وقوله: «أو كلماته التامات» أي العقول المفارقة.

يكون أصله مفارق الذات والوجود عنها فلا يجوز أن يكون علة الزمان زماناً قبله، ولا علة المكان مكاناً قبله وعلة الوضع وضعاً آخر، وهكذا في الكم وغيره؛ فهذه الأمور مع أنّها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الأصلية لا تكون إلّا أمراً مفارقاً ثابت الذات خارجاً عن سلسلة الزمان والمكان، وهو الله سبحانه بذاته الأحدية أو من جهة علومه الإلهية أو كلماته التامات التي لا تنقضي أو عالم أمره الذي إذا قال لشيء كن فيكون.

* فصل (٣٢)

في أنّه لا يتقدّم على ذات الزمان والحركة شيء إلّا الباري عزّ مجده

لمّا علمت أنّ الزمان وما يقترنه ويحتف به أمور تدريجية وأكوان متجددة الحصولات **فكل ما يتقدم على الزمان سواءً كان وجوداً أو عدماً أو غيرهما

---

* قوله: «فصل في أنّه لا يتقدّم على ذات ...» هذا الفصل هو تقرير الفصل الحادي عشر من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الرحلي الحجري، ج ١، ص ١١٠) حيث قال: «الفصل الحادي عشر في أنّه ليس للحركة والزمان شيء يتقدم عليهما إلّا ذات الباري تعالى، وأنّهما لا أوّل لهما من ذاتهما فلننظر أنّه هل يمكن أن تبتدئ الحركة في وقت ما من الزمان لم يكن له قبل، أو الحركة إيداعية وكل طرف من الزمان فله قبل، وأن ذات الباري ـ تعالى ـ هو قبل كل شيء ...».

وعنوان هذا المبحث في رسالة الحدوث للمصنّف أعني به صاحب الأسفار هكذا: «الفصل التاسع في تأكيد القول بأنّه لا يتقدم على ذات الزمان شيء إلّا الباري عزّ مجده» (ط ١ من رسائله، ص ٤٥). قوله: «لمّا علمت أنّ الزمان وما يقترنه ...» أي ما يقترنه من جرم الفلك والحركة.

** قوله: «فكل ما يتقدم ...» عبارة المصنف في رسالة الحدوث أحسن من عبارته ههنا حيث قال في أوّل الفصل المذكور آنفاً من تلك الرسالة: «لمّا علمت أنّ الزمان وما يقترنه أمور تدريجية

تقدماً لا يجامع بحسبه القبل البعدَ يكون زماناً أو ذا زمان فيكون قبل كلّ زمـان زمان وقبل كل حركة حركة ، وقد ثبت أيضاً فيما مرّ أنّ علة الشيء لا بدّ وأن تكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان إلّا الباري وقدرته وأمره المعبّر عنه تارة بالعلم التفصيلي، وتارة بالصفات عند قوم، وأخرى بالملائكة عند آخرين ، وبالصور الإلهية عند الأفلاطونيين ، وللناس فيما يعشـقون مذاهب .

*وأيضاً لو تقدّم على الزمان والحركة شيء هذا التقدم التجددي لكان عند وجوده عدمهما ، وكلّ معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة **لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مسـتحيل ، وموضوع إمكان الحركة لا بدّ وأن يكـون من

الأكوان متجددة الحصولات فكلّ ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوداً أو عدماً أو غيرهما هـذا التقدم ، أي الذي بحسبه لا يجامع المتقدم المتأخر يكون زماناً أو ذا زمان فيكون قبل كلّ زمان زمان وقبل كل حركة حركة إلى ما لا نهاية له ، وقد ثبت أيضاً في ما مرّ أنّ علّة الشيء لا بدّ وأن يكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان إلّا الباري وإرادته وقدرته وأمره المعبّر عنها تارة بالعلم التفصيلي له ـ تعالى ـ، وأخرى بالصفات عند قوم، وأخرى بالملائكة العقلية عند آخرين، وللناس في ما يعشقون مذاهب ...».

أقول: قوله: «وللناس في ما يعشقون مذاهب»، مصراع ثان لبيت أوله: ومـن مـذهبي حبّ الديار لأهلها؛ والبيت لأبي نواس الشاعر .

* قوله: «وأيضاً لو تقدّم على الزمان ...» أي لو تقدم على الزمان والحركة شيء غـير ذات الباري هذا التقدم التجددي لكان عند وجود ذلك الشيء المتقدم على الزمان والحركة عدم الزمان والحركة . وعبارة رسالة الحدوث للمصنّف هكذا: «وأيضاً لو تقدّم على الزمان والحركة شيء هذا التقدم التجددي لكان عند وجوده عدمهما» بتثنية الضمير في عدمهما ،وهو الصواب وقد حرّفت عبارة الأسفار في المقام بوجوه لا طائل في نقلها .

** قوله: «لسبق العدم ...» فمن حيث سبق العدم لا يكون واجباً ، ومن حيث لحوق الوجود لا يكون ممتنعاً .

شأنه الحركة كما مرّ ولكن لا يكون إلّا جسماً أو جسمانياً، وكلُّ ما من شأنه أن يتحرك. فإذا لم توجد حركته فإمّا لعدم علته أو لعدم شيء من أحوال علته أو شرائطها التي *بها تصير محركة فإذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة، والكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة وهكذا إلى لا نهاية فالأسباب المترتبة إن وجدت مجتمعة معاً أو متعاقبة على التوالي وكلاهما محال عندنا وعند محققي الفلاسفة، أمّا الأوّل فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرها، ومع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شيء حادثة لا بدّ لها من علة حادثة، وأمّا الثاني **فلأنّ كلّ واحد منها لو كان موجوداً في آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضاً يلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود، وستعلم استحالته في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها، وإن كان كلٌّ منها في زمان غير زمان صاحبه فإن كانت أزمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا لأزمنتها لا خارجاً ولا ذهناً، وما لا وجود لها لا ذهناً ولا خارجاً فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس إلى بعض آخر. وإنّما قلنا لا وجود لها في الخارج لأنّ الموجود من الزمان ***ليس فيه أموراً منفصلة بل

---

* قوله: «بها تصير محرّكة ...» أي تصير علّته بشرائطها محركة. وقوله: «فالأسباب المترتبة» أي المحركات المترتبة إمّا أن وجدت مجتمعةً معاً، أو متعاقبةً على التوالي وكلاهما محال. وقوله: «أمّا الأوّل ...» المراد من الأوّل هو أن وجدت الأسباب المترتبة أي المحركات مجتمعة معاً. وتلك البراهين القاطعة من التطبيق والتضايف وغيرهما قد تقدم بيانها في الفصل الرابع من المرحلة السادسة في العلة والمعلول (ج ٢، ص ١٩٣ ـ ٢٢٤ من هذا الطبع).

** قوله: «فلأنّ كلّ واحد منها ...» أي فلأنّ كلّ واحد من الأسباب المترتبة أي المحركات لو كان موجوداً الخ. قوله: «في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها ...» يعني بقوله: وما في حكمها، الزمان والحركة. وقوله: «وإن كان كل منها»، أي كل من الأسباب المترتبة. وقوله: «لا خارجاً ولا ذهناً» وهذا للمحال الذي يأتي بيانه.

*** قوله: «ليس فيه أموراً منفصلة» فلا وجود للأسباب المحركة أيضاً.

الموجود منه أمر متصل شخصي كما مرّ. وإنّما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة وزمانيات متكثرة غير متناهية بالعدد، وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقاً لما في العين فيكون ذهناً كاذباً، والكلام في أسباب وجود الشيء الواقع في نفس الأمر وإن كان ترتيبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار؛ فالمتصل بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم، والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع، ومقدار هذا الاتصال هو الزمان، وأمّا الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها *وسنخها المتوسط أبداً بين حدودها وأجزائها التي هي أيضاً جزئياتها بوجه، والآن السيال الذي بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبة التوسط من الحركة إلى الأمر المقطوع المتصل منها؛ فهاهنا أمر عقلي هو جوهر فعال واحد ذو شؤون غير متناهية كما في قوله تعالى: ﴿كلَّ يوم هو في شأن﴾ فذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً لما علمت مراراً أنّ كلّ جسم أو جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو إمّا نفس أو عقل أو ذات الباري، لا سبيل إلى الأوّل لأنّ النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدلة كما مرّ فعلّة الزمان والزمانيات المتجددة المتصرمة على الاستقلال إمّا الباري ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمّى بالعقل الفعال والروح، وهو ملك مقرّب مشتمل على **ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله:

---

* قوله: «وسنخها المتوسط» أي الحركة التوسطية.

** قوله: «ملائكة كثيرة ...» وهي بمنزلة القوى. وقوله: «من حيث هو أمر إلى الآمر ...» أي لا الآمر مع قطع النظر عن حيث هو. وقد أفاد المصنف في رسالة الحدوث في المقام بقوله القويم: «إنّ كل جسم أو جسماني واقع تحت الكون والزمان والحركة فهو إمّا نفس أو عقل أو ذات الباري لا سبيل إلى الأوّل. لأنّ النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدلة. فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المتصرمة على الاستقلال إمّا الباري ذاته. أو بتوسط أمره الأعلى المسمّى

﴿وما يعلم جنود ربّك إلّا هو﴾ ونسبة الروح لكونه أمر الله إليه نسبة الأمر من حيث هو أمر إلى الآمر والكلام إلى المتكلّم من حيث هو متكلّم * ﴿فلهُ الأمر والخلق﴾ فعالم خلقه وهو كلّ ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما أنّه عالم مريد لم يزل ولا يزال ، وهو آمر خالق أبداً سرمداً إلّا أنّ أمره قديم وخلقه حادث لما عرفت من أنّ الحدوث والتجدد ** لا زمان لهوياتها المادية ، ولهذا قال في كتابه العزيز : ﴿وكان أمر الله

بالروح الأعظم وهو عالم ملكوته وإلهيّته ، والروح ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب ـ تعالى ـ كما أشاره إليه بقوله : «وما يعلم جنود ربّك إلّا هو» ، وله هويّة وجودية ذو هويات كثيرة عقلية . وعن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ أنّه قال : «الروح ملك من الملائكة له سبعون ألف وجه ، ولكل وجه سبعون ألف لسان ، ولكلّ لسان سبعون ألف لغة يسبّح لله بتلك اللغات كلّها . ويخلق من كل تسبيحة ملك يطير مع الملائكة إلى يوم القيامة» مستغرفة في الهوية الواجبية الإلهٰية من حيث هو أمر ، ونسبة الروح لكونه أمر الله إليه كنسبة الأمر إلى الآمر من حيث هو آمر . ونسبة الكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم ، وآمرية الحق تعالى وفاعليته بنفس ذاته الأحديّة وإلّا لم يكن تامّ الفاعلية حيث يكون فاعليته بأمر زائد من إرادة زائدة أو داع أو صلوح حال أو حصول شرط أو رفع مانع أو استعداد قابل أو غير ذلك تعالى عن الجميع علواً كبيراً ، ألا له الخلق والأمر ، لكن عالم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات منفكّة الحقائق المادية عن قدرته تعالى . فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما أنّه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو آمر وخالق أبداً سرمداً إلّا أن أمره قديم وخلقه حادث ... » .

* قوله : ﴿فلهُ الأمر والخلق﴾ ناظر إلى قوله سبحانه : ﴿ألا لهُ الخلق والأمر تبارك الله ربّ العالمين﴾ (الأعراف / ٥٥) . ولنا بحث مفيد في الخلق والأمر في كتابنا الفارسي «وحدت از ديدگاه عارف و حكيم» (ط ٢ ، ص ٨٤ ـ ٩٤) وإن شئت فراجعه .

** قوله : «لا زمان لهوياتها المادية» أي إنّ الحدوث والتجدد لا زمان للأجسام . ولهذا قال في كتابه العزيز وكان ـ أي استمرّ ـ أمر الله مفعولاً ولم يقل كان خَلْقُ الله مفعولاً . وقوله : «نسبة الكتابة إلى الكاتب ... » أي نسبة الكتابة إلى الكاتب تدريجاً فإنّ وجود كلّ صورة كتبية متأخرة عن وجود

مفعولا ﴾ ولم يقل خلق الله مفعولاً ، ونسبة عالم أمره إليه نسبة الضوء إلى المضيء بالذات ، ونسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب فإنّ وجود كل صورة كتبيّة متأخرة عن وجود الكاتب وهو مقدم عليهما جميعاً إنّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين .

* فصل (٣٣)

في ربط الحادث بالقديم

**قد تحيّرت أفهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت أذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم ، والذي هو أسدّ الأقوال الواردة منهم وأقرب من الصواب هو قول مَن قال : إنّ الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة دورية ، ولا تفتقر هذه الحركة إلى علّة حادثة لكونها ليس لها بدوّ زماني ؛ فهي دائمة باعتبار وبه

الكاتب وهو أي وجود الكاتب مقدّم عليها جميعاً ، ﴿إنّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين ﴾ (الأنبياء / ١٠٧) وقد تمسّك بهذه الكريمة في آخر الفصل السادس والعشرين من هذا المسلك أيضاً ، فتبصّر .

* قوله : «فصل في ربط الحادث بالقديم ... » كان الفصل التاسع والثلاثون من المرحلة السادسة من المسلك الأوّل (ج ٢ ، ص ٤٨٧ من هذا الطبع) في مسألة ربط الحادث بالقديم بمتوسط ؛ وكان الفصل الحادي والعشرون من هذا المسلك الثالث في كيفيّة ربط المتغير بالثابت ؛ وهذا الفصل الثالث والثلاثون من هذا المسلك أيضاً في ربط الحادث بالقديم ؛ وسيكرّر كثير من مسائل فصول هذه المسالك في القسم الثاني من الكتاب في مباحث الجواهر والأعراض أيضاً ؛ ونظير ذلك في مطالب الكتاب كثير جدّاً ، فالقمين أن يحرر ذلك الكتاب العجاب المستطاب تحرير تنظيم قويم وتقرير ترصيف رصين ، لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً .

** قوله : «قد تحيّرت أفهام ... » قال نظير هذه العبارات في أوّل الفصل الحادي عشر من رسالته في الحدوث أيضاً (ط ١ من رسائله ، ص ٥١) ؛ وكذا قال في أوّل تلك الرسالة : «هذه يا إخواني مقالتي في تحقيق مسألة حدوث العالم التي قد تحيّرت فيها أفهام الفحول وتبدّلت عن إدراكها أذواق العقول لغاية غموضها وصعوبة سلوكها ودقّة طريقها وكثرة أشواك الشكوك في سبيلها ... » .

استندت إلى علّة قديمة، وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث. فإن سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع أنّا حكمنا حكماً كلياً أنّ كل حادث فله علة حادثة. قلنا: المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له، والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى أنّ ماهيتها الحدوث والتجدد؛ فإن كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتياً لم يكن مفتقراً إلى أن تكون علته حادثة، ونحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة إلّا للمعلول الذي يتجدد، أمّا المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير *فلا نجدها تحكم عليه بذلك إلّا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة، وحدوث العلة التي يفتقر إليه المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثاً زائداً وإلّا لم يصح استناد الحوادث إلى الحركة الدائمة؛ فالحاصل أنّ كل واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء ماهيته نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علّتها حادثة. ولكونها نفس التغير صحّ أن يكون علة للمتغيرات والماهية التي هي التغير هي الحركة، ولهذا عرّفها قوم بأنّها هيأة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى.

أقول: هذا الكلام وإن اندفعت به إشكالات كثيرة لكنّه فيه بعد خلل كثير.

الأوّل: أنّ الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم إلّا بتبعية ما أُضيفت إليه إذ معناها كما مرّ خروج الشيء من القوة إلى الفعل شيئاً فشيئاً فبالحقيقة ** الخارج من القوة إلى الفعل ذلك الذي فيه الحركة، والحركة هي تجدد

---

* قوله: «فلا نجدها تحكم عليه ...» أي فلا نجد عقولنا تحكم على المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير بذلك.

** قوله: «الخارج من القوة إلى الفعل ...» أي الخارج من القوة إلى الفعل في صفةٍ من صفاته إمّا عينه أو وضعه. قوله: «لكونها أمراً بالقوة» أي لكون الحركة أمراً بالقوة غير قارة لا يمكن تقدمها الخ. وقوله: «يكون موجوداً معه ...» أي موجوداً ثابتاً معه الخ.

المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث.

الثاني: أنّ الحركة لكونها أمراً بالقوة لا يمكن تقدّمها على وجود حادث موجود بالفعل، والكلام في العلة الموجبة للشيء، والعلّة الموجبة له يجب أن تكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجوداً معه زماناً متقدماً عليه طبعاً، ويجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل.

الثالث: أنّ كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلّة القديمة. وهذا غير صحيح إذ الأمر التجددي البحت ليس له بقاء أصلاً فضلاً عن كونه قديماً، وأمّا الماهية الكلّية فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق.

الرابع: أنّا قد برهنا على أنّ جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه، وكذا ما فيه من الأجرام الكوكبية وغيرها. وعلّة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي وهو غير قديم، فقوله علتها قديمة غير صحيح. وكذا قوله إنّها غير مفتقرة إلى علة حادثة غير صحيح أيضاً. فالحق الحقيق بالتصديق أنّ الأمر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله، ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد، وهذه الطبيعة وإن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث، لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث، * كما أنّ الجوهر ماهيته في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج مستغنى القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للماهية

---

* قوله: «كما أنّ الجوهر ماهيته في الذهن ...» يعني أن معنى الجوهر المتصور في الذهن محتاج إلى الذهن إذ لولا الذهن لم يكن تصور الجوهر موجوداً فيصدق أن معنى الجوهر محتاج إلى الموضوع وأمّا هو في نفسه معنى مستغن أي وجوده في الخارج مستغنى القوام عن الموضوع.

إذا جرّدت عن اعتبار الوجود ، وكما إنّ وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالأشدية والأضعفية وماهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته لا بصفة عارضة إلّا بحسب الاعتبار والتحليل وليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للأجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون إلّا متدرج الحصول . لست أقول : إنّ ماهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن أمر زائد عليها حتى يستشكل أحد فيه بأنّا قد نتصور طبيعة من الطبائع الجسمانية بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والانقضاء والحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية أو المقومة لها ؟ وذلك لأنّ مبنى ما أورده على الاشتباه بين ماهية الشيء ووجوده لأنّ حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مراراً من أنّه متشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلاً في الذهن لكان الجزئي كلياً والخارج ذهناً والوجود ماهية والكل ممتنع .

تنبيه فيه تنوير :

وآعلم أنّ كثيراً من الموجودات ليس معقوله مماثلاً لمحسوسه أو متخيله وذلك مثل الزمان والحركة والدائرة والقوة فإنّ هذه الأشياء * ليست معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها ، وكذلك المقادير والتعليميات كالجسم التعليمي فإنّ نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي سواءٌ كان في مادة وطبيعة مخصوصة أو كان في الخيال منفصلاً عن مادة وطبيعة مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلي ، والكلي لا يكون ممتداً متقدّراً ولا في ممتد

---

* قوله : «ليست معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها» وذلك لأنّ المحسوسات والمتخيلات جزئيات بخلاف المعقولات فإنّها كلّيات .

متقدر؛ فالمعقول من المقدار ليس مقداراً ولا ذا مقدار ولا ذا تقدير * أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملاً شايعاً صناعياً، ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده، وإن سألت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت أو مركبة ممّا لا مطابق لها في العقل لأنّها هويات شخصية لا تحتمل الشركة، وما في العقل أمور كلّية يحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية وذلك لأنّ الصور المنوعة للأجرام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا ماهية لها من حيث هي إنّيات داثرة متجددة، نعم ينتزع منها مفهومات كلّية تسمّى بالماهيات، وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وإن كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت، ونحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على أنّ الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت أجناس مقولة الجوهر، ولا تحت شيء

---

* قوله: «أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار ...» أي ليس فرداً من المقادير لأنّها من المتعينات. وقوله: «وإن سألت الحق ...» والصواب أن يقال: وإن سألتنا عن الحق. وقوله: «لأنّها هويات شخصية ...» أي الموجودات الشخصية هويات شخصية لا تحتمل الشركة. وقوله: «فكذلك الهوية الصورية ...» أي لا تحصل في العقل. وقوله: «لأنّ الصور المنوّعة ...» أي الفصول الاشتقاقية لا المنطقية. فالصور المنوّعة هويات وجودية وإن شئت قلت: وجودات متجددة لا ماهية لها من حيث هي إنّيات داثرة متجددة، نعم تنتزع منها أي من تلك الصور المنوّعة التي هي وجودات متجددة لا ماهية لها مفهومات كلّية تسمّى بالماهيات وهي ثابتة، وبالحقيقة هي أي الماهيات لوازم لتلك الوجودات وإن كانت الماهيات ذاتيات للمعاني أي الأنواع المنبعثة عنها أي عن الفصول الحقيقية الاشتقاقية التي هي وجودات متجددة كما عرفت. وقوله: «على أنّ الصور المنوعة للجواهر» أي الوجودات «ليست داخلة تحت أجناس مقولة الجوهر لأنّ مقولة الجوهر» من المفاهيم. ولا تحت شيء من مقولات الأعراض لأن تلك المقولات أيضاً من المفاهيم. وقوله: «وهي آثار لأشعّته ...» أي تلك الوجودات المحضة آثار لأشعّة الحق الأوّل وظلال لإشراقاته فوصف الأشعة بالعلقية، والإشراقات بالنورية.

من مقولات الأعراض بل إنّما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات وأجناسها وأنواعها لأنّها وجودات محضة فائضة من شؤونات الحق الأوّل، وهي آثار لأشعته العقلية وظلال لإشتراقاته النورية.

بحث وتحصيل:

ولك أن ترجع وتقول إنّ هذه الهويات المتجددة المسمّاة بالصور النوعية والطبائع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم، فإن صدرت من غير قابل مستعد إيّاها لزم أن يكون تلك الصور صوراً مفارقة فتكون عقلية لا مادية، وهذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض والتناقض إذ التجدد ينافي الوجود المفارقي، *وإن صدرت عنه في قابل مستعد فإن كان القابل حادثاً يلزم توقفه على قابل آخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا يتسلسل إلى لا نهاية، وإن كان قديماً فإمّا أن تكون

---

* قوله: «وإن صدرت عنه ...» أي وإن صدرت هذه الهويات المتجددة عن مؤثر قديم في قابل مستعدّ فإن كان القابل حادثاً يلزم توقف ذلك الحادث على قابل آخر وقوة استعدادية سابقة لأن كل حادث مسبوق بمادة أخرى، وهكذا يتسلسل إلى لا نهاية. وإن كان القابل قديماً فإمّا أن تكون ذاته بذاته أي الهيولى أو ذاته بما يلزم ذاته أي الصورة كافية في القبول فتكون الصورة ثابتة أيضاً لا متجددة والمفروض أنّها متجددة؛ وإن لم تكف ذاته ولا مع أمر لازم لذاته للقبول أي لقبول الصورة، بل لا بدّ فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة ولزوم التسلسل في المتعاقبات أي استعدادات متعاقبة. وأنت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه والحال أن مادة الكل قديمة؛ بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات الصورية أي المادية من الماء والنار وغيرهما فيكون عدد الأشخاص أي المواد القديمة عدد الأنواع الصورية لأنّ الأنواع قديمة. على أنّ الكلام عائد في حصول كل استعداد خاصّ جزئي لما مرّ في الفصل السابع عشر من هذا المسلك من أن ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر إليه فإنّ الاستعداد الخاص أنّما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه أي على الاستعداد بالطبع لا بالزمان لأنّها أي الصورة علّة موجبة له أي للاستعداد بالذات لا معدّة له لئلّا يجتمعا. فتبصّر.

ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم ذاته كافية في القبول فتكون الصورة ثابتة أيضاً لا متجددة والمفروض أنّها متجددة ، وإن لم يكف ذاته ولا مع أمر لازم لذاته للقبول بل لا بدّ فيه من استعدادت لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة ولزوم التسلسل في المتعاقبات ، وأنت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كلّ مادة مصوّرة بصورة من النوعيات الصورية ، فيكون عدد الأشخاص القديمة عدد الأنواع الصورية . على أنّ الكلام عائد في حصول كلّ استعداد خاص جزئي لما مرّ من أنّ ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر إليه فإنّ الاستعداد الخاص إنّما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لأنّها علّة موجبة له بالذات لا معدة له ؛ فنقول لك * إنّ ما أسلفنا من الكلام يفي لحلّ هذه الشبهة ونظائرها فإنّ المادة القابلة إن كانت هيولى أولى ** فوحدتها وحدة جنسية

---

* قوله : «إنّ ما أسلفنا من الكلام يفي ... » أي ما أسلفنا من أنّ الوجود واحد صمديّ ومرتبة منه تقتضي التجدد بذاتها والتجدد الذاتي يوجب ربط الحادث بالقديم والمتغير بالثابت والكثرة بالوحدة ، يفي لحلّ هذه الشبهة الخ .

** قوله : «فوحدتها وحدة جنسية لا عددية ... » إعلم أنّ البحث عن الهيولى والصورة ينجرّ إلى بحث إلهي توحيدي في الواقع كما أفاده المحقق الطوسي في شرحه على الفصل العشرين من إشارات الشيخ الرئيس في تعلّق الهيولى بالصورة فإنّ الشيخ حيث قال في آخر ذلك الفصل وهيهنا سرّ آخر ، قال المحقق المذكور في شرحه :

«السرّ هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدءٍ للكائنات غير الهيولى والصورة ، بل شيء آخر دائم الوجود مفارقٌ يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل بإعانة من الصورة ، وذلك لأنّ الهيولى لمّا امتنع وجودها منفكّاً عن الصورة ثبت احتياجها إلى الصورة . ثمّ إنّ الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم أنّها تحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معيّنة أي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الأشخاص ؛ ولمّا لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما وحدة بالعدد فلم يمكن أن تكون من حيث هي كذلك علّة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فإنّ المعلول الواحد بالعدد يحتاج إلى علّة واحدة بالعدد ، فعلم أن هناك شيئاً آخر مبائناً للهيولى والصورة

لا عددية لأنّ معناها الجوهر بالقوة، والجوهرية لا توجب تحصّلاً نوعياً، والقوة عدمية يتحصل بما هي قوة عليه فيكفي في تحصّلها بما هي هي لحوق أيّة صورة كانت، وإن كانت مادة أخرى فهي أيضاً من حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الأُولى؛ فإنّ جهة القوة والنقص راجعة إلى معنى واحد فهي أيضاً إنّما تتحصّل وتتقوم بالصورة المقترنة بها إلّا أنّ تحصّلها أتم من تحصّل الهيولى الأولى لأنّه تحصّل بعد تحصّل سابق، وكلُّ صورة يتحصل بها مادة فتلك الصورة أقدم ذاتاً من مادتها من جهة حقيقتها الأصلية وأمّا من جهة تشخصها المادي ليتحد بها المادة وتتعدّد بتعددها وتتحدد بتحددها. لست أقول *من جهة استعدادها السابق إذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربّما كان كل استعداد لشخص لاحق من أشخاص طبيعة مستلزماً لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص زماناً لا على استعداده إلّا سبقاً ذاتياً كما علمت من حال الهويات المتجددة المتقضّية وبالجملة لا يلزم مما ذكر قدم شيء من الهيوليات أصلاً، وقد

واحداً بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث هي صورة ما إليه فتجتمع منهما للهيولى علّة واحدة بالعدد تامّة مستمرة الوجود معها. وربّما يُشبَّه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصورة المتعاقبة بشخص يمسك سقفاً بدعاماتٍ متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم منها أخرى بدلها، فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدأ المفارق سرٌّ في هذا الموضع».

أقول: الشخص في عبارة الشارح المحقق هو المبدأ المفارق المستحفظ. والسقف هو الهيولى، والدعامات المتعاقبة هي الصور المتبادلة. وإن شئت فراجع شرح الإشارات المذكور بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقنا عليه.

ثمّ اعلم أنّ الشيخ ناظر في كلامه المذكور إلى عبارة المعلّم الثاني الفارابي في الفصّ الأوّل من أثره القيّم «فصوص الحكم» فراجع شرحنا عليه (ط ٢، ص٢٦).

* قوله: «من جهة استعدادها السابق ...» كلمه ١٩١ كتاب ما به نام «هزارويک كلمه» اين است: فرق ميان قابليت واستعداد آنست كه قابليت وصف ذاتيست بى انضمام شرطى و امرى زايد، و استعداد تتمّه اوست به انضمام وصفى و امرى ديگر خارجى (مشارق الدرارى، ط ١، ص ٣٠).

أشرنا إلى * أنّ لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي

---

* قوله: «أن لكلّ طبيعةٍ جسمانيةٍ حقيقةٌ عند الله موجودةٌ في علمه ...» تلك الحقائق هي الصور العلمية في اصطلاح الحكيم، والأعيان الثابتة في اصطلاح العارف؛ والكلمة الثانية والعشرون من كتابنا «ألف كلمة وكلمة» في بيانهما ينبغي نقلها في المقام، وهي ما يلي:

«كلمه: ماهيات اشياء صور علميهٔ آنهايند. عارفان از ماهيات تعبير به اعيان ثابته مى‌كنند چنان‌كه شيخ اكبر در فصّ موسوى فصوص الحكم بيان كرده است و شارح قيصرى در شرح آن گفته است: «الأعيان الثابتة هي الصور العلمية للعالم» (چاپ سنگى، ص٤٤٨). و مراد آنان از اعيان ثابته صور علمي اشياء در مقام ذات احدى واجب تعالى است. و ماهيات در اذهان آدميان اظلال اعيانند. و وصف اعيان به ثابته فقط براى تميز از اعيان خارجى است، يعنى براى فرق بين علم و عين است نه اين‌كه ثابته واسطه ميان وجود و عدم باشد.

حالا بدان كه ماهيت هر موجودكه صورت علميه اوست در مراحل وجودى او محفوظ است ولى وجودات او متفاوت و داراى درجات‌اند. مثلاً انسان طبيعى و ذهنى و مثالى و عقلى و لاهوتى، صورت علميه او كه ماهيت اوست در همه يكى است و وجودات او متفاوت است. لذا ربّ نوع انسان يک فرد مجرد عقلانى است كه ربّ افراد طبيعى آنست. و آن مجرد و اين مادى هر دو از افراد نوع انسانند. و همچنين ارباب انواع ديگر كه از آنها تعبير به مُثُل إلهيّه مى‌شود. چنان‌كه در اين موضوع گفته‌ام:

والمُـــثُلُ لهذه الأنـــواع من كلّ نوعٍ فـرده الإبداعي

فالمُـثُلُ من عـالم الأنـــوارِ أرباب الأنواع بإذن البـاري

جناب متأله سبزوارى در غرر الفرائد در مراتب وجودات يک ماهيت فرمايد:

لِـلشيء غـير الكـون فـي الأعــــيانِ كون بـنفسه لدى الأذهـانِ

و مرادش از شيء ماهيت است، نه اين كه موجود عينى بنفسه ذهنى گردد. زيرا كه اين معنى تجافى است و تجافى در نظام وجودى مطلقاً چه در سلسلهٔ نزولى و چه در سلسلهٔ صعودى نادرست است. و به عبارت ديگر مراتب وجود هر موجود توقيفى است و ماهيت آن در هر مرتبه‌اش يک‌صورت علميهٔ محفوظ است، أعنى همين يک صورت علميه در همهٔ مراتب آن محفوظ است،

بحقيقتها العقلية لا تحتاج إلى مادة ولا استعداد أو حركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادي ، *ولها شؤونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوحدتها الاتصالية لازمة لوحدتها العقلية الموجودة في علم الله ، وإذا نظرت إلى تكثر شؤونها المتعاقبة وجدت كلاً منها في زمان وحين ، وبهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زماناً وذلك القابل من حيث كونه بالقوة أمر عدمي غير مفتقر إلى علّة معيّنة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة أيّة صورة مطلقة كانت تكون القوة قوة لها أو عليها أو على كمال من الكمالات . وأمّا من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر إلى صورة معيّنة هي جهة استعداده وقوّته القريبة على أمر مخصوص وصورة مخصوصة فإذا خرج القابل من هذه القوة القريبة إلى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللّاحقة لعدم إمكان الاجتماع بينهما كمان تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفيّة قوة عليه وإمكان له ، وهكذا كلّ صورة تحدث بانقضاء سابقتها وتبطل هي أيضاً بلحوق عاقبتها على نعت الاتصال التجددي .

وأمّا السؤال عن اختصاص كلّ صورة خاصة شخصيّة بوقتها الجزئي ،

فجوابه أنّ ذلك الاختصاص **ربّما لم يكن بأمر زائد على هوية تلك الصورة

چنانكه افراد انسان طبيعى به حسب وجودانشان بر اثر كسب علم و عمل متفاوت‌اند ولى همه افراد يک نوع‌اند فتدبّر» .

* قوله : «ولها شؤونات ...» أي ولتلك الحقيقة العقلية شؤونات في هذا العالم . وقوله : «تكون القوة قوة لها» كصورة النطفة مثلاً . وقوله : «أو عليها» كالصورة الثانية . وقوله : «أو على كمال من الكمالات» من كتابة وعلم ونحوهما . وأمّا من حيث استعداده ـ أي من حيث استعداده الانساني الخاصّ القريب ـ . وقوله : «بطلت» ، أي بطلت هذه القوة القريبة .

** قوله : «ربّما لم يكن بأمر زائد على هويّة ...» أي ذلك الاختصاص ذاتي لها . وقوله : «وذلك فيما له هوية مستمرة ...» يعني بها طبيعة الفلك على زعمهم . قوله: «وأمّا إذا كانت للطبيعة شخصيات

الشخصية فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعيّن زائد عليها، وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقاً ولا لاحقاً حتى يرد السؤال في لمّية ذلك الاختصاص، وأمّا إذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وإن كان وارداً لكنّه يجاب بأنّه بسبب زائد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية بوقته المعيّن وذلك السبب لا بدّ وأن يكون معه وفي وقته، وهكذا إلى أن تنتهي العلل إلى هوية خاصة بزمان معيّن لذاته وهويته لا بأمر زائد لأنّ الكلام في الأسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل إلى غير نهاية. وحاصل الكلام أنّه كما إنّ للوجود حقائق مختلفة لذواتها وقد يختلف أيضاً بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الأصليّة، مثال الأوّل وجود الحقّ ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فإنّ كلاً منها يتميّز عن غيره بحقيقة ذاته، ولكلّ منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيهما وغيره، ومثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من أفراد الناس فإنّ اختلافهم ليس إلّا بأمر زائد على الانسانية. وكذا أفراد حقيقة الفرس، وكذا حكم سوادات متعدّدة * لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف، وكذا الأعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فإن امتياز وجود الانسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض وإن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها ولكنّ امتياز أعداد كلّ منها بعضها عن بعض أنّما هو بعوارض زائدة على وجود

... » كطبيعة الانسان مثلاً لها شخصيات منقطعة بعضها عن بعض كزيد و عمر وبكر. وقوله: «لكنّه يجاب بأنّه بسبب زائد ... » كالأب والحركة الفلكية مثلاً. قوله: «في الأسباب الموجبة ... » أي لا المعدّة لئلّا تجتمع. ولا يجوز في الأسباب الموجبة التسلسل إذ لا بدّ أن تنتهي.

* قوله: «لها مرتبة واحدة منه في الشدة ... » أي مرتبة واحدة من السواد. قوله: «أعداد كل منها ... » أي ولكن امتياز أعداد كل من الأفراد بعضها عن بعض الخ. قوله: «وقد ظهر لك هذان الوجهان ... » أي الامتياز ذاتاً وعرضاً.

الحقيقة الأصليّة. وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات. * فاعلم

---

* قوله: «فاعلم أنّه ربّما كانت في الحقائق الوجودية ...» شروع في بيان الحركة في الجوهر، والزمان. قد تقدّمت مطالب وإشارات في بيان الحركة في الجوهر في الفصل الرابع والعشرين من هذا المسلك وهي ممدّة في نيل ما في المقام. ثمّ ينبغي لفت النظر إلى ما قدّمنا من لطائف أبيات في مفتتح كتابنا الكريم الفارسي المسمّى بـ«گشتى در حركت» (ط ١، ص٨)، وهي ما يلي:

مكن اين نكته را از من فراموش — مپنداری طبیعت هست خاموش
طبیعت تاروپودش جنب‌وجوش است — خموش است و همی اندر خروش است
طبیعت مخزن اسرار هستی است — بیان دفتر ادوار هستی است
طبیعت همچو تو باهوش و گویاست — به راه خویشتن پویا و جویاست
سکوت او بود راز نهانی — از این رازش چه دانی و چه خوانی
چه گویم از افول و از فروغش — چه گویم از غروب و از بزوغش
طبیعت هست دایم در جهیدن — برای رتبهٔ بهتر رسیدن
طبیعت یکسره عشق و شعور است — طبیعت طلعت الله نور است
برو برخوان أتینا طائعین را — جواب آسمانها و زمین را
ز شأن كل يوم هو فی شان — در عالم هرچه می‌باشد از ایشان
دوآنِ هیچ چیزی نیست یکسان — ز اجرام و ز ارکان و ز انسان
ز بس تجدید امثالش سریع است — جهان را هر دمی شکل بدیع است
ز بس تجدید امثالش جدید است — وَهُم فی لَبْسٍ من خلقٍ جدید است
به هر آنی جهانی تازه بینی — چو در یک حدّ و یک اندازه بینی
ز چابک دستی نقاش ماهر — تو را یک چیز بنماید بظاهر
جهان از این جهت نامش جهان است — که اندر قبض و بسط بی‌امانست
دمادم در جهیدن هست آری — که یک آنش نمی‌باشد قراری
بیا اندر طبیعت بین خدا را — پدید آرندهٔ ارض و سما را
در این باغ طبیعت ای دل آگاه — ز هر شاخی شنو انّی أنا الله
إلٰه آسمانست و زمین است — چه پنداری جدا از آن و این است

أنّه ربّما كانت في الحقائق الوجودية المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة *ذات شؤون متكثّرة متجددة متخالفة بالتقدّم والتأخّر الذاتيين الذين لا يجامع القبلُ البعد لذاتها لا بقبلية زائدة وبعدية زائدة بل بنفس هويات الأجزاء المتقدمات والمتأخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية، وذلك كالزمان المتصل عند القوم فإنّ له عندهم هوية متفاوتة في التقدم والتأخر والسبق واللحوق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلّا أنّ هذه هويّة جوهريّة والزمان عرض، والحقّ أنّ الهويّة الجوهريّة الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا بالزمان لأنّ الزمان عرض عندهم ووجوده تابع **لوجود ما يتقدّر به؛ فالزمان عبارة عن مقدار

بيا در راه حق‌جويي كامل	برون آ از خداگويي جاهل
كه در آن سوى هفتم آسمان است	لذا از ديدهٔ مردم نهان است
مرا شهر و ده و كوه و در و دشت	به روى دلستانم هست گلگشت
در اين باغ دل‌آرا يک ورق نيست	كه تاروپودش از آيات حق نيست
نماگشتي در اين باغ إلهي	نمايندت همه اشياء كما هي

* قوله: «ذات شؤون ...» وهي الحركة في الجوهر. وقوله: «وذلك كالزمان المتصل عند القوم ...» ذلك إشارة إلى قوله: «بجعل بسيط ...» أي ذلك كالزمان عند القوم، وبالحركة في الجوهر عند المصنّف.

** قوله: «لوجود ما يتقدّر به ...» النسخ المخطوطة من الكتاب متفقة في العبارة: «لوجود ما يتقدّر به»، وبعضهم صحّحها بقوله: «ما يتقوّم به»، ولكنّ الصواب هو «ما يتقدّر به». وسيأتي هذه العبارة في آخر الفصل أيضاً حيث يقول: «بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدّر به أوّلاً وبالذات ...». وقوله: «فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة ...» أي الزمان عبارة عن مقدار الصورة الجوهرية المتجددة بذاتها الخ. وقوله: «كما أنّ الجسم التعليمي مقدارها ...» أي كما أنّ الجسم التعليمي مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة. وقوله: «والآخر دفعي مكاني ...» أي جسم تعليمي. وقوله: «كنسبة المتعين ...» أي كنسبة المقدار إلى المبهم، وهما أي

الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدّمها وتأخّرها الذاتيين كما أنّ الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة ؛ فللطبيعة امتدادان ولها مقداران أحدهما تدريجيّ زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم ومتأخر زمانيّين ، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيّين ، ونسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المبهم وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار ، وكما ليس اتصال التعليمات المادية بغير اتصال ما هي مقاديرها فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه . *فحال الزمان مع الصورة الطبيعة ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني . فاعلم هذا فإنّه أجدى من تفاريق العصا ، ومَن تأمّل قليلاً في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلّا في العقل ، وليس عروضها **لما هي عارضة له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ،

المقدار والامتداد متحدان في الوجود متغائران في الاعتبار ؛ وكما ليس اتصال التعليميات المادية كالخط بغير اتصال ما هي مقادير لها وهي صورة الجسم الخ .

* قوله : «فحال الزمان ...» أي حال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني يعني الحركة في الجوهر كحال المقدار التعليمي الذي بمنزلة الزمان مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني . وأمّا قوله : «فاعلم هذا فإنّه أجدى من تفاريق العصا» فقال أبو منصور الثعالبي النيسابوري المتوفى ٤٢٩ هـ في كتابه «ثمار القلوب في المضاف والمنسوب» (ص ٦٢٧) : تفاريق العصا تضرب مثلاً للمحقّرات يحتاج إليها وينتفع بها» . وكان الأولى للمصنف أن يمثل بقولهم : «أجدى من الغيث في أوانه» (فصل الجيم الساكنة من مجمع الأمثال للميداني ، ط ١ من الرحلي ، ص ١٥٨) .

** قوله : «لما هي عارضة له ...» أي الطبيعة المتجددة على مذهب المصنّف ، وكجرم الفلك على مذهب القوم . وكذا قوله : «إلّا بحسب تجدّد ما أضيف إليه في الذهن ...» لأن ما أضيف إليه في الذهن هو الطبيعة المتجددة الجسمانية على مذهب المصنّف ، وجرم الفلك على مذهب القوم . وقوله : «والزمان كمّيتها» فيكون أيضاً متجدداً بتجددها .

ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلّا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما إلّا بحسب الاعتبار الذهني، وكما لا وجود له في الخارج إلّا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلّا بحسب تجدد ما أضيف إليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره، والعجب من القوم كيف قرّروا للزمان هوية متجددة اللّهمّ إلّا أن عنوا بذلك أنّ ماهية الحركة ماهية التجدد والانقضاء لشيء والزمان كميتها، ولهذا رأى صاحب التلويحات إنّ الحركة من حيث تقدّرها عين الزمان، وإن غايرته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها في الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط.

تعقيب وإحصاء:

* ذكر الشيخ في الشفاء إنّ من الناس مَن نفى وجود الزمان مطلقاً.

---

* قوله: «ذكر الشيخ في الشفاء ...» راجع الفصل العاشر من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الرحلي، ج ١، ص٦٨): «الفصل العاشر في ابتداء القول في الزمان واختلاف الناس فيه ومناقضة المخطئين فيه ...». فذكر ثمانية أقوال في الزمان، الأوّل قوله: «إن من الناس مَن نفى وجود الزمان مطلقاً أي لا ذهناً ولا خارجاً». الثاني قوله: «ومنهم مَن أثبت له وجوداً لا على أنّه في الأعيان ـ أي في الأعيان الخارجة ـ بوجه من الوجوه بل على أنّه أمر متوهم من التقدم والتأخر». الثالث قوله: «ومنهم مَن جعل له وجوداً لا على أنّه أمر واحد في نفسه ـ أي قائم في نفسه ـ، بل على أنّه نسبة ـ أي هو قائل بأنّ النسبة زمان ـ على جهة ما لأمور أيُّها كانت إلى أمور أخرى أيُّها كانت ـ أي أيّ أمور أخرى كانت ـ تلك أوقات لهذه، فتخيل أنّ الزمان مجموع أوقات والوقت عرض حادث ـ أي مشهور ـ يعرض مع وجود عرض آخر ـ أخفى من الأوّل ـ أيّ عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس ـ وهو عرض حادث ـ وحضور انسان». الرابع قوله: «ومنهم مَن وضع له وجوداً وحدانياً الخ». الخامس قوله: «ومنهم مَن جعله جوهراً الخ». السادس قوله: «ومنهم مَن عدّه عرضاً الخ». السابع قوله: «ومنهم مَن جعله حركة الفلك الخ». الثامن قوله: «ومنهم مَن جعل عودة الفلك زماناً أي دورة واحدة».

ومنهم مَن أثبت له وجوداً لا على أنّه في الأعيان بوجه من الوجوه بل على أنّه أمر متوهم.

ومنهم مَن جعل له وجوداً لا على أنّه أمر واحد في نفسه بل على أنّه نسبة ما على جهة ما لأمور أيُّها كانت إلى أمور أخرى أيُّها كانت تلك أوقات لهذه فتخيل أنّ الزمان مجموع أوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر أيّ عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس وحضور انسان.

ومنهم مَن وضع له وجوداً وحدانياً على أنّه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته.

ومنهم مَن جعله جوهراً جسمانياً هو نفس الفلك الأقصى.

ومنهم مَن عدّه عرضاً فجعله نفس الحركة.

ومنهم مَن جعل حركة الفلك زماناً دون سائر الحركات.

ومنهم مَن جعل عودة الفلك زماناً أي دورة واحدة، فهذه هي المذاهب المسلوكة في الأعصار السابقة في ماهيّة الزمان التي أحصاها في الطبيعيات، وذهب أبو البركات البغداديّ إلى أنّ الزمان مقدار الوجود والأشاعره من المتكلمين انتحلوا ثالث تلك المذاهب، ومن الذاهبين إلى الرابع مَن يخيّل للزمان وجوداً مفارقاً على أنّه واجب الوجود بذاته، وإليه ذهب جمع من متقدّمة الفلاسفة، *ومنهم مَن يضع إدراجه في الطبائع الإمكانيّة لكن لا على أن يعتريه تعلّق بالمادة بل على أنّه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة، وهذا الرأي منسوب إلى

---

* قوله: «ومنهم مَن يضع إدراجه ...» أي يضع إدراجه في العقول المجردة كما قال، لكن لا على أن يعتريه تعلّق بالمادة بل على أنّه أي الزمان جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة، ولا يخفى عليك أنّ العقول المجردة كذلك وإن كان لها تعلق تدبير بالمادة، فافهم وتدبّر.

أفلاطون الإلهي وبعض أشياعه، *ومشرع الفريقين استحالة أن يقع تغير في ذات الزمان والمدّة أصلاً ما لم يعتبر نسبة ذاته إلى المتغيرات فليس ذاته إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغييرات لم يكن فيها إلّا الدوام والسرمد وإن وقعت حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدّة بل من قبل تلك المتغيرات. ثمّ إن اعتبرت نسبته إلى الذوات الدائمة الوجود المقدّسة عن التغير سمّي من تلك الجهة بالسرمد، وإن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر، وإن اعتبرت نسبته إلى المتغيرات المقارنة إيّاه فذلك هو المسمّى بالزمان.

**وصاحب المباحث المشرقية تحير في أمر الزمان وتشبث في شرحه لعيون

---

* قوله: «ومشرع الفريقين ...» يعني الفريقين الأخيرين، أي مشرعهما استحالة أن يقع تغيّر في ذات الزمان الذي هو عبارة عن واجب الوجوب بذاته، عن جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة أي العقل: وسيأتي بيان المصنّف في ذيل هذا الفصل في جمع اختلاف الآراء في الزمان؛ وكذلك الكلام في السرمد والدهر والزمان، وكلامنا في كثرة العقول. قوله: «وإن وقعت ...» أي وإن وقعت الحركات والتغيرات حصلت لها قبليات وبعديات الخ. وقوله: «إلى الذوات الدائمة الوجود ...» يعني بها العقول المفارقة.

** قوله: «وصاحب المباحث المشرقية تحيّر في أمر الزمان ...» قال الفخر الرازي في أواخر الفصل الثالث والستّين من الفن الخامس من المباحث المشرقية في وجود الزمان (ط حيدرآباد دكن الهند، ج ١، ص ٦٤٧) ما هذا لفظه: «واعلم أنّي إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان. فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول في ما يمكن أن يقال من كلّ جانب. وأمّا تكلّف الأجوبة الضعيفة تعصّباً لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك ممّا لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصاً في هذه المسألة».

قوله: «وقال في شرح عيون الحكمة ...» الفصل الثامن من الجزء الثاني من عيون الحكمة للشيخ الرئيس في الزمان؛ والمسألة الثالثة من ذلك الفصل في بيان أنّ الزمان مقدار الحركة. فقال الشيخ: «ومحال أن تكون أمور ليس وجودها معاً، تحدث وتبطل ولا تتغير ألبتة. فإنّه إن لم يكن أمر زال أو أمر

الحكمة للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك: وأعلم أنّي إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كلّ جانب، وأمّا تكلّف الأجوبة تعصّباً لقومٍ دون قوم فذلك لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصاً في هذه المسألة.

وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وإيراد الشكوك: إنّ الناصرين

حدث، لم يكن قبل ولا بعد بهذه الصفة. فإذن هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والتغير» (ط قاهرة مصر، ج ٢، ص١٢٦).

وقال الفخر في شرحه: «المقصود من هذا الفصل: بيان أنّ الزمان مقدار الحركة على ما هو مذهب أرسطاطاليس - إلى أن قال الفخر -: ولأن قلتم لولا وقوع هذا التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله - تعالى - بالقبلية والمعيّة والبعديّة؛ نقول: قد جوّزتم أن يكون الشيء محكوماً عليه بالقبليّة والمعيّة والبعديّة بسبب وقوع التغيّر في شيء آخر. فَلِمَ لا يجوز أن يكون الزمان كذلك؟

وهذا هو قول الإمام أفلاطون. فإنّه كان يقول: المادة إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغييرات لم يحصل فيها إلّا الدوام والاستمرار. وذلك هو المسمّى بالدهر والسرمد؛ وأمّا إن حصلت فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يعرض لها قبليّات قبل بعديّات، وبعديّات بعد قبليّات. لا لأجل وقوع التغيّر في كمال المدّة والزمان بل لأجل وقوع التغيّر في تلك الأشياء».

وكذا قال الفخر الرازي في شرحه على آخر الفصل المذكور من عيون الحكمة: «والأقرب عندي أنّ الحق في الزمان وفي المبدأ هو مذهب الإمام أفلاطون وهو أنّه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته. فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير سمّي بالسرمد من هذا الاعتبار: وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذاك هو الدهر الداهر: وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات متقارنة معه، فذاك هو المسمّى بالزمان. وأمّا قول أرسطو بأنّ الزمان مقدار الحركة فقد عرفت بالدلائل القاطعة فساده. وأمّا مذهب الإمام أفلاطون فهو إلى العلوم البرهانية أقرب، وعن ظلمات الشبهات أبعد؛ ومع ذلك فالعلم التامّ بحقائق الأشياء ليس إلّا عند الله - سبحانه وتعالى -» (الطبع المذكور، ج ٢، ص١٤٨ و ١٤٩).

لمذهب أرسطاطاليس في أنّ الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلّا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون ، والأقرب عندي في الزمان هو مذهبه ، وهو أنّه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، ثمّ ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التي بها يسمّى سرمداً ودهراً وزماناً .

ثمّ قال : وأمّا مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقية أقرب ، وعن ظلمات الشبهات أبعد ومع ذلك فالعلم التام ليس إلّا من عند الله .

وقال أيضاً مورداً على مذهب أرسطاطاليس : إنّ بداهة العقل حاكمة بأنّ إله العالم كان موجوداً قبل حدوث هذا الحادث اليومي ، وإنّه الآن موجود معه ، وإنّه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم وقوع التغير في ذات واجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل ؛ فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية فنقول قد جوّزتم أن يكون الشيء محكوماً عليه بالقبلية والبعدية والمعية بسبب وقوع التغير في شيء آخر فَلِمَ لا يجوز أن يكون الزمان كذلك وهذا قول الإمام أفلاطون فإنّه يقول المدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يحصل فيها إلّا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمّى بالدهر والسرمد ، وأمّا إن حصل فيه الحركات والتغيرات ، فحينئذ تحصل لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لا لأجل وقوع التغير في كمال المدّة والزّمان بل لأجل وقوع التغيّر في تلك الأشياء انتهى ما ذكره .

وأقول: إنّك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة متصرمة لذاتها *بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها ووجود تجدّدها والشبهات التي أوردها واستصعب

---

* قوله : «بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها ووجود تجددها» لأستاذنا ذي الفنون العلّامة الشعراني ـ جزاه الله عنّا أفضل جزاء المعلّمين ـ مقالة في المقام في رسالته الفارسية في المبدأ والمعاد . وقد

حلّها في باب الزمان والحركة فجميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يجيء حينها في موضع أليَق بها، والحق تعالى وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية بالقياس إلى شيء من الحوادث اليومية ولا بالمعية معها إلّا معية أخرى غير الزمانية وهي المعية القيومية المنزهة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث. ولعل من القدماء مَن نفى وجود الزمان مطلقاً * أراد به

أدرجنا تلك الرسالة في كتابنا «ألف كلمة وكلمة» وهي الكلمة ٣٥٥ منه؛ وله ـ قدّس سرّه ـ مقالة في تلك الرسالة في ربط الحادث بالقديم وقد ذكرناها في كتابنا الفارسي «گشتى در حركت» (ط ١، ص ٣٤) ويناسب المقام نقل سطور منها وهي ما يلي:

«در اينجا طبعاً سؤالى ايراد مى‌شود كه اگر علت متغير بايد متغير باشد، بايد علت حادث نيز حادث باشد و علت چيزى كه فانى مى‌شود نيز فانى شود؛ بنابراين واجب‌الوجود چگونه علت حوادث‌است، وهمچنين او كه متحرك نيست چگونه علت طبيعت است باآنكه طبيعت متغير است؟

در جواب گوييم: طبيعت از يک حيث ثابت است او از يک حيث متحرك؛ مثل اين‌كه زمان از يک جهت ثابت است، يعنى در تمام مدت حركت يک زمانى و يک طبيعتى است، و نظير اين آب روان درجوى هم ثابت است، يعنى در تمام مدت جريان آب است، و هم ثابت نيست براى اين‌كه حركت مى‌كند.

طبيعت از اين نقطه‌نظر كه ثابت است معلول مجردات و واجب‌الوجود است وليكن علت حركت او اين است كه خودش ذاتاً متحرك است و به تأثير علت خارجى نيست و حكماء مى‌گويند ذاتى غير معلل است. مثلاً واجب‌الوجود نور را ابتداءً ايجاد نمى‌كند بعد روشنى را به او بدهد، چون اصل نور همان روشنى است، و چهار را اوّل موجود نمى‌كند بعد آن را زوج كند: زيراكه چهار وقتى موجود شد خودش زوج است. همچنين وقتى طبيعت موجود شد خودش متحرك هست، لازم نيست اوّل طبيعت را ايجاد كند و بعد به او حركت بدهد؛ و بنابراين، حركت طبيعت علت نمى‌خواهد تا بگوييم چگونه علت او كه مفارق از ماده است و ثابت است علت تغير گرديده است؟

* قوله: «أراد به أنّه ليس وجود...» أي الزمان والحركة الجوهرية واحد. وأعلم أنّ المصنّف تصدّى من قوله: «ولعلّ من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقاً» إلى آخر الفصل للجمع بين الأقوال في الزمان، فتبصّر.

أنّه ليس وجود غير وجود الأمر المتجدد بنفسه ، *وكذا مَن نفى وجوده في الأعيان دون الأذهان أراد به إنّه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصور فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا إليه ، ومَن جعله جوهراً جسمانياً هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فأراد بنفس الفلك ذاته وهويّته وهو موافق لما ذهبنا إليه **من أنّه مقدار الطبيعة باعتبار تجدّدها الذاتيّ ، ولوّحنا إلى أنّ الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدّر به أوّلاً وبالذات ، وكونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية والذات الموجودة بذلك الوجود ، ***ومَن ذهب إلى أنّه جوهر مفارق عن المادة كأنّه أراد به الحقيقة العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي تتقدّر وتمتدّ بحسب وجودها التجددي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمداً ، ****ومَن ذهب إلى أنّ الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل وأرفع ممّا فهمه

---

* قوله : «وكذا مَن نفي وجوده في الأعيان ... » أي مَن نفي وجود الزمان في الأعيان دون الأذهان أراد به أنّه أي الزمان من العوارض التحليليّة ، أي الزمان والجسم المتجدد بالحركة الجوهرية واحد في الخارج ، والفرق بينهما بحسب الذهن .

** قوله : «من أنّه مقدار الطبيعة ... » أي الزمان مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتية .

*** قوله : «ومَن ذهب إلى أنّه جوهر مفارق ... » أي من ذهب إلى أنّ الزمان جوهر مفارق عن المادة كأنّه أراد الحقيقة العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعة التي تتقدّر تلك الصورة وتمتدّ بحسب وجودها التجددي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمداً كالأعيان الثابتة عند الله لا تميّز فيها عيناً .

**** قوله : «ومَن ذهب إلى أنّ الزمان واجب الوجود ... » قد تقدّمت في آخر الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية (ج ١ من هذا الطبع ، ص ٦١٥ ـ ٦١٨) مطالب مناسبة للمقام . قوله : «أجلّ وأرفع ممّا فهمه الناس» ما فهمه الناس من الزمان هو الذي يتجدد . قوله : «وقد ورد في الحديث ... » في آخر سنن أبي داود بإسناده عن النبيّ ـ ص ـ : «يؤذيني ابن آدم يسبّ الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر

الناس، وقد ورد في الحديث: «لاتسبّوا الدهر فإنّ الدهر هو الله تعالى» وفي الأدعية النبويّة: «يا دهريا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح» *وفي كلام أساطين

أقلّب الليل والنهار». وفي لغة «دهر» من مجمع البحرين للطريحي: «وفي الخبر لا تسبّوا الدهر لأنّ الدهر هو الله». وقال عين القضاة الهمداني في كتابه التمهيدات: «از مصطفى عليه السلام بشنو كه گفت: لا تسبّوا الريح فإنّها من نفس الرّحمٰن» (ص١٤٧). قوله: «وفي الأدعية النبويّة يا دهر ...» راجع قوت القلوب لأبي طالب المكّي (ط مصر. ج ١، ص٢٣). ثمّ عليك بالرجوع إلى رسالتنا «إنّه الحق» في المقام فإنّه «كتاب مرقوم يشهده المقرّبون». ثمّ إنّ لصدر الدين محمد بن إسحاق القونوي في التفسير ـ أعني كتابه في تفسير سورة الحمد ـ بياناً مناسباً للمقام، وقد نقله عنه العلّامة ابن الفناري أيضاً في مصباح الأنس (ط ١. ص٢٤١) وهو ما يلي:

«فبالأدوار يظهر أحكامها ـ أي الأسماء والحقائق ـ الكلّية المحيطة الشاملة، وبالآنات يظهر أحكامها الذاتية من حيث دلالتها، أعني الأسماء على المسمّى وعدم مغائرتها له، وما بينها ـ أي الأدوار والآنات ـ من الأيام والساعات والشهور والسنين يتعيّن باعتبار ما بينها من الأحكام المتداخلة، وهذا كالأمر في الوحدة التي هي نعت الوجود البحت، وفي الكثرة التي هي من لوازم الإمكان، وفيما بينهما من الموجودات الناتجة عنهما، فانظر اندراج جميع الصور الفلكيّة في العرش الذي روحه القلم وسرّه الألوهيّة، وأنّه كيف يتقدّر بحركته السريعة الشاملة الأيام، وارق منه إلى الاسم الدهر من حيث دلالته على الذات وعدم المغايرة حتى تعلم أنّ الزمان المتعين بالعرش صورته، لذا روي قوله ـ عليه وآله السلام ـ في دعائه: «يا دَهْر يا دَيْهُور يا دَيْهار»؛ وقال ـ ص ـ: «لا تسبّوا الدهر فإنّ الدهر هو الله»؛ فاعتبر الآن الذي هو الزمن الغير المنقسم فإنّه الموجود الحقيقي لاعتبار الصفة عين الموصوف وما سواه معدوم فرض ماضياً أو مستقبلاً، والموجود (فالموجود ـ خ ل) الآن وللدور حكم الكثرة والإمكان، ولمعقولية الحركة التعلق الذي بين الوجود الحق وبين الأعيان فبين الآن والدوران وبين الوجود والإمكان تظهر الألوان والأكوان ويتفصّل أحكام الدهر والزمان، فمستند الأدوار أكتب علمي في خلقي إلى يوم القيامة، ومستند الآن كان الله ولا شيء معه وهو معكم أينما كنتم».

* قوله: «وفي كلام أساطين الحكمة ...» نقله الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة (ط حيدر آباد الدكن، ج ١. ص ٦٤٥) عن الشيخ الرئيس وهو أن معيّة المتغير مع المتغير تكون بالزمان، ومعيّة الثابت مع المتغير بالدهر فيكون الدهر محيطاً بالزمان، ومعيّة الثابت مع الثابت بالسرمد فيكون

الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد ونسبة الثابت إلى المتغير دهر ونسبة المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأوّل نسبة الباري إلى أسمائه وعلومه ، وبالثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمّتها *بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية .

السرمد مباتناً للزمان ، وأمّا الدهر فهو محيط بهما» .

أقول : هكذا عبارة الفخر في كتاب المباحث المطبوع والمخطوط ، ولنا تحقيق أنيق في البحث عن السرمد والدهر والزمان في رسالتنا المصنوعة في المثل الإلهيّة .

وقال المولى عبدالرزّاق : إعلم أنّ الدهر عبارة عن نسبة المتغير إلى الثابت كما أنّ الزمان عبارة عن نسبة المتغير إلى المتغير كذا قالوه ؛ ومعناه المحصّل هو اعتبار الوجود النسبي في الخارج مع قطع النظر عن ملاحظته مع حادث من الحوادث أو وضع من الأوضاع بالتقدم والتأخر أو المعيّة وإن كان مع واحد منها كذلك في الواقع كما أنّ الزمان عبارة عن الوجود النسبي من حيث هو ملحوظ مع شيء من تلك الاعتبارات ككونه مع هذه الدورة أو قبلها أو بعدها ومع هذا الحادث أو قبله أو بعده .

* قوله : «بالمعيّة الوجودية» هذا القيد متعلق بالأوّل والثاني كليهما .

تكملة : نظرنا في هذه التكملة من التعليقات على هذا الفصل أمران ينبغي دقّة التدبّر وإعمال التفكّر فيهما جداً ، أحدهما ما حـرّرناه في تعليقة على الحكمة المنظومة للمتألّه السبزواري في المقام (ج ٤ ، ص ٣٣٤ بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقاتنا عليه) وهو ما يلي :

«وأنا أقول : إنّ البراهين القاطعة ناطقة بتجدد الطبيعة الجسمية ـ أي خروجها التجددي من القوة إلى الفعل المعبّر بالحركة الجوهرية ـ . ثمّ ذهب صاحب الأسفار إلى أنّ الزمان الحقيقي بهويته الاتصالية هو مقدار تلك الحركة ؛ فعلى ما ذهب إليه أن لكلّ شخص من أشخاص الحركات شخصاً واحداً بالعدد من الزمان يغاير زمان الحركات الأخر كما تغاير تلك الحركة غيرها من الحركة بالعدد ؛ ولكن الزمان بهذا المعنى اصطلاح خاصّ يختصّ هو به ولا مشاحّة فيه ؛ وأمّا القوم فينطقون بالزمان الذي هو مقدار الحركة اليومية على ما هو المعهود بين الناس ومنطوق الآيات والروايات والمحاورات فيجب أن يعطى حق كل ذي حق فتبصّر .

وثاني الأمرين أنّ ملاك تعدد الأشياء وتكثّرها بالمادة لأنّ المادة هي مناط البينونة والتمايز ، وما فوق المادة جوهر واحد مقدّس عن الزمان منزّه عن التجدد والحدثان ، وكثرة الملائكة والعقول

* فصل (٣٤)

في أنّ الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود

قالوا: إنّ كلّ حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده وما به القبلية ليس نفس العدم ** لأنّ العدم يكون بعد أيضاً، وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلاً ولا بعداً، وليس أيضاً ذات الفاعل لأنّ ذاته توجد مقارنته أيضاً ولا شيء من الأشياء التي يصحّ أن يوجد مع المتأخر قبلاً لذاتـه هذا النحو من القبلية فإذن كون العدم سابقاً هو إنّ ذلك العدم للشيء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كلّ آن فرض بداية زمان آخر، وهكذا القياس في آن يفرض نهاية فإذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية، ولهذا ذكر معلم الفلاسفة

باعتبار ظهور آثاره الوجودي في عالم الطبيعة. على البيان المشروح الذي حرّرناه في النكتة ٥٣٤ من كتابنا «ألف نكتة ونكتة». فالقول بأنّ الزمان جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة ونحوه من أقوال مضاهية له أنّما هو بلحاظ تأثير ما فوق الطبيعة في الطبيعة؛ وسيأتي زيادة إيضاح في ذلك الأمر المبرم في عدّة مواضع من الكتاب.

* قوله: «فصل في أنّ الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود ...» وذلك لما أشرنا إليه في تعليقة على أوّل المسلك الثاني من أنّ الصمد من أسمائه المستأثرة فلا يتصور إمساك الفيض عن الوجود الواجب الصمد. فالفيض قديم لا أوّل له وهو ـ سبحانه ـ دائم الفضل على البريّة أزلاً وأبداً.

** قوله: «لأنّ العدم يكون بعد أيضاً ...» وذلك كفناء زيد مثلاً. قوله: «وليس أيضاً ذات الفاعل ...» أي وليس ما به القبلية ذات الفاعل لأن ذات الفاعل توجد مقارنةً مع البعد أيضاً. ولا شيء من الأشياء التي يصحّ أن يوجد مع المتأخر قبلاً لذاته هذا النحو من القبلية لا يجامع وجوده لأنّ المفروض أن يوجد مع المتأخر. فافهم.

*مَن قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر. وقد علم أنّ الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم إلّا بمادة وجسم فإذن وجود الحق الجواد لا ينقطع وإفاضته وخيره لا ينقضي ولا يحصى ﴿وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها﴾ مع أنّ كل زمان وكلّ حركة حادث، وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق واللاحق كما مرّت الإشارة إليه **وهذا غريب.

فإن قيل: هذا التقدّم أمر وهمي مقدّر كما أنّ فوقية العدم خارج العالم وهمٌ محض، فكما لا يلزم من تناهي المكان أن يكون عدمه في مكان فكذلك لا يلزم من تناهي الزمان أن يكون عدمه في زمان.

فنقول: إنّ العقل يدرك ببداهته ترتباً بين وجود شيء وعدمه حيث لا يجتمعان، وليس ذلك الترتب بالعلّية لأنّ العلّة والمعلول يجب أن يكونا معين، ولا بالطبع لأنّ المتقدم بالطبع لا يستحيل أن يقارن مع المتأخر بالطبع دفعة، وظاهر إنّه ليس بالشرف والمكان فتعيّن أن يكون بالزمان، وبالجملة نحن لا نعني بالزمان إلّا هذا النوع من الترتّب ***فإن لم يحصل هذا الترتّب فقد سلمتم إنّه ليس وجود

---

* قوله: «مَن قال بحدوث الزمان...» أي مَن قال بحدوث الزمان بعد عدم سابق فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر.

** قوله: «وهذا غريب» أي عدم التناهي والبداية مع حدوث الأجسام غريب فافهم. قوله: «فإن قيل هذا التقدم أمر وهمي...» أي تقدم عدم الزمان على وجوده أمرٌ وهميّ.

*** قوله: «فإن لم يحصل هذا الترتيب...» أي الترتيب بين عدم الزمان ووجوده. قوله: «فيتوقف على مسبوقيته بالعدم» أي بخلاف الزمان. قوله: «فإن قال قائل إن هذا يوجب...» لأن ما مع المتقدم بالزمان متقدم بالزمان. قوله: «وأن يكون للزمان زمان آخر...» لأنّه متقدم على الزمان اللّاحق، فالمتقدم على الشيء بالزمان يكون زمانياً. قوله: «فهذا يرجع إلى الزمان أيضاً...» لأنّ تقدمه ـ تعالى ـ على الزمان والساعة المخصوصة بالزمان. وقوله: «ترجع إلى الفيئية» أي رجوع الأشياء إلى

الزمان بعد عدمه وإن حصل كان عدم الزمان في زمان ألبتّة. وأمّا الفرق بين ذلك وبين الأحياز المتوهمة خارج العالم فهو إنّ الحيّز في كونه متناهياً لا يفتقر إلى حيّز آخر، وأمّا في كونه محدثاً فيتوقف على مسبوقيته بالعدم.

فإن قال قائل: إنّ هذا يوجب أن يكون إله العالم زمانياً، وأن يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الأزمنة إلى لا نهاية.

فنقول: أمّا تقدّم الله على الزمان المعيّن فهذا يرجع إلى الزمان أيضاً فإنّ ذاته تعالى وإن كان مقدّساً عن التغير متعالياً عن الزمان وما معه معية زمانية ترجع إلى الفيئيّة لكنّه لمّا كان مع كلّ شيء لا بمزاولة ولا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغيّراً فيصدق عليه إنّه يوجد قبل الزمان المعيّن كما يوجد معه وبعده، وأمّا كون كلّ زمان مسبوقاً بزمان آخر بمعنى إنّ عدم كلّ زمان في زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كلّ زمان زمان وقبل كلّ حركة حركة وقبل كلّ جسم جسم لا إلى نهاية، فهذا التسلسل غير ممتنع لأنّ منشاؤه أنّ هذه الأشياء من الأمور الضعيفة الوجود التي يتشابك فيها الوجود بالعدم فكلّ وجود لفرد يوجب عدماً لفرد آخر وكلّ عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق إلّا في الزمان.

فإن قال القائل المذكور: وقوع المعيّة بين الله وزمان يستدعي أن يكون المعان في زمان آخر يقارنهما، وكذا وقوع المعيّة بين عدم الزمان والزمان الذي يسبقه أو يلحقه يستدعي زماناً غيرهما.

الزمان. وقوله: «معيّة لا توجب تغيّراً» أي معيّة قيّوميّة. وقوله: «وأمّا كون كل زمان ...» أي وأمّا كون كل زمان مسبوقاً بزمان آخر بمعنى أن عدم كلّ زمان في زمان وكل جزء مفروض منه «فهذا يوجب ...». قوله: «فهذا التسلسل غير ممتنع» أي التسلسل التعاقبي غير ممتنع الخ.

فنقول: وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زماناً، وأمّا المعية بين الزمان وشيء فلا يقتضي زماناً آخر إذ ما به المعية هاهنا نفس الزمان المعيّن لأنّ تعينه بنفسه لأنّه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات فإنّ هذه الساعة لا يتصور إلّا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها أو بعدها، وكذا غيرها من أفراد الزمان وأجزائه فإنّ وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلاً بسيطاً فإذن وقوع كلُّ شيء مع زمان لا يقتضي زماناً آخر، وأمّا وقوع شيء مع شيء آخر ليس واحد منهما زماناً فإنّه يستدعي وجود أمر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتأخر فإنّ الزمان لذاته يقتضي التقدم والتأخر لأنّ ذلك من لوازم ماهيته فكلّ زمان من الأزمنة قبل وقبليته بالنسبة إلى آخر وكذلك بعد وبعديته بالنسبة إلى آخر، ومع ومعيته بالنسبة إلى ما يقارنه.

وليس لقائل أن يقول: يلزم أن يكون الزمان من مقولة المضاف.

لأنّا نقول: هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء ووجوده * فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدّم لذاته على شيء ويتأخر لذاته عن شيء، وفرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولاً آخر وما وجوده يتعلق بوجود شيء آخر أو بعدمه فالتقدم والتأخر يعرضان لماهية الزمان لذاتها لأنّ وجودها وجود التقدم والتأخر وماهية التقدم والتأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم والتأخر بمعنى ما به التقدم والتأخر لا وجود نفس الاضافة.

---

* قوله: «فمفهوم الزمان من مقولة الكم ...» لأنّه ليس مجرد التقدم والتأخر بل مقدار قابل للزيادة والنقصان. وقوله: «يعرضان لماهية الزمان» أي الماهية الموجودة.

وهاهنا إشكال آخر وهو إنّ أجزاء الزمان لا بدّ وأن تكون متخالفة الماهية مع أنّ أجزاء المتصل لا بدّ وأن تكون متشابهة ، وذلك لأنّ كلّ جزء منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم والتأخر فإنّ يوم الخميس لا يمكن أن يكون يوم الأربعاء ولا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات المذكورة .

والجواب عنه أنّ تشابه أجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي ماهية الاتصال وإن اختلفت في ما يقتضي وجود الاتصال فإنّ كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال آخر يقتضيهما نفس التشابه والاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما أنّ كون كلّ جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه ممّا يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كلّ ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر تقتضيه وحدة الزمان واتصاله.

* فصل (٣٥)

في احتجاج مَن يضع للزمان بداية

إنّ المثبتين للزمان بداية احتجوا بأمور :

---

* قوله : «فصل في احتجاج مَن يضع للزمان بداية ...» المصنّف ناظر إلى ما في أواخر الفصل السادس والستّين من الفن الخامس من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن ، ج ١ ، ص ٦٦٥) حيث قال : «واحتجّ المثبتون للزمان أوّلاً زمانياً بأمور سبعة : أوّلها أنّ الحوادث الماضية ... ؛ وثانيها لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية ... ؛ وثالثها أن كل واحدٍ واحدٍ من الحوادث ... ؛ ورابعها أنّ الحوادث الماضية قد انتهت إلينا ... ؛ وخامسها أنّ الأزل إمّا أن يكون قد وجد فيه حادث أو لم يوجد ... ؛ وسادسها أنّ الأمور الماضية قد دخلت في الوجود ... ؛ وسابعها أن كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل له ...» .

وأنت تعلم أنّ الموحّد المرزوق بمعرفة التوحيد الصمدي القرآني حقّ معرفته أجلّ شأناً وأعظم

الأوّل: أنّ الحوادث الماضية يتطرّق إليها الزيادة والنقصان، *وكلّ ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية.

الثاني: لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له **فاستحال وجوده لكنّ التالي محال بالمشاهدة فكذا المقدم.

والثالث: أنّ كلّ واحد من الحوادث إذا كان له أوّل وجب أن يكون لكلّ أوّل.

قدراً من أن يتفوّه بأمثال هذه الأقاويل كما أومأ المصنف إلى وهن أوهامهم بقوله بعد نقل أقوالهم: «فهذه وجوه ضعيفة الأساس في حدوث ماهية الزمان والحركة وما يتعلق بهما»؛ على أنّه ما عبّر آرائهم بالبراهين والحجج والأدلة ونظائرها بل قال احتجوا بأمور. وقد أشرت إلى ذلك التوحيد الحق الحقيقي الصمدي في قصيدة تائيّة مسمّاة بـ«ينبوع الحياة» مندرجة في ديوان أشعاري، تنتهي إلى خمسة وعشرين وأربعماة بيت، منها ما يلي:

ووحدة صُنع العالمين لحجّةٌ — على الواحدِ الحقّ الحقيق بوحدةِ
فتوحيده الحقّ الحقيقيُّ ناطق — بوحدته الشخصيّة الصَّمَديّةِ
هو الصّمد الحقُّ أي الكلّ وحده — هو الأوّل في آخر الآخريّةِ
هو الصّمد الحقّ فلا ثاني له — فما الشبهة تُروىٰ عن ابن كمونةِ
ومعناه لا جوف له فهو مُصْمَتٌ — كما فُسِّر من أهل بيت النبوّةِ
فما ذرّةٌ إلّا حياةٌ تجسّمت — وسائر الأوصاف كذاك بجمّةِ
فصار السوىٰ غيرَ السوىٰ غير أنّه — شؤون وآياتٌ لذاتٍ فريدةِ
والعرفان بالله هو العلم وحدَهُ — فطوبىٰ لِمَن نال بتلك العطيّةِ

* قوله: «وكلّ ما كان كذلك فله بداية ...» وذلك ببرهان التطبيق. وقد تقدم بيان برهان التطبيق في الفصل الرابع من المرحلة السادسة في العلّة والمعلول (ج ٢ من هذا الطبع، ص ٢٠٢).

** قوله: «فاستحال وجوده» أي فاستحال وجود الحادث اليومي، لكن التالي وهو قوله: «فاستحال وجوده» محال بالمشاهدة فكذا المقدم وهو قوله: «لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية».

والرابع: أنّ الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان غير المتناهي متناهياً هذا خلف.

والخامس: أنّ الأزل إمّا أن يوجد فيه حادث أو لم يوجد والأوّل محال *وإلّا لم يكن الحادث حادثاً وإن لم يوجد شيء من الحوادث في الأزل فوجد حالة لم يكن فيها شيء من الحوادث موجوداً فإذن كلّ الحوادث مسبوق بالعدم.

والسادس: أنّ الأمور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصوراً متناهياً فهي متناهية.

والسابع: أنّ كلّ واحد من الحوادث **إذا كان مسبوقاً بعدم الأوّل فإذا

---

* قوله: «وإلّا لم يكن الحادث حادثاً ...» أي بل كان قديماً. وقوله: «إنّ الأمور الماضية قد دخلت في الوجود» أي قد دخلت سابقاً في الوجود.

** قوله: «إذا كان مسبوقاً بعدم الأوّل ...» أي إذا كان مسبوقاً بأن لا أوّل له فإذا فرضنا الخ. وفي بعض النسخ: «إذا كان مسبوقاً بالعدم الأزلي فإذا فرضنا جسماً الخ». وعبارة الفخر الرازي في المباحث المشرقية هكذا: «وسابعها أن كلّ واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل له. فإذا فرضنا جسماً قديماً وفرضنا حوادث لا أوّل لها لزم أن لا يكون ذلك الجسم متقدماً على وجود تلك الحوادث ولا على عدمها، ومحال أن يكون الشيء لا يتقدم أموراً ولا يتقدم ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور، لأنّه يصير حكم السابق والمسبوق في السبق والتقدم حكماً واحداً» (ط حيدرآباد، ج ۱، ص ٦٦٧).

قوله: «لا متقدماً على وجودها» أي على وجود حوادث لا أوّل لها، وإنّما لزم ذلك إذ لا أوّل لها. وقال الحكيم الميرزه أبو الحسن الجلوة ـ رضوان الله عليه ـ كما في تعليقة مخطوطة منه على الأسفار: «قوله لا مقدماً على وجودها لأن وجودها لا أوّل لها ولا مقدماً على عدمها لأنّ عدمها أزلي فباعتبار عدم تقدمها على أعدامها يلزم أن لا يكون متصفاً بها فيلزم التناقض أي الاتصاف وعدم الاتصاف». وقوله: «ومحال أن يكون الشيء ...» وذلك لأنّه أزلي. وقوله: «ولا يتقدم على ما هو سابق» أي ولا يتقدم على عدم كل واحد. وبعض النسخ: «ويتقدم على ما هو سابق» فتأمّل وكأنّ الصواب هو الأوّل لا غير. قوله: «لأنّه يصير حكم السابق والمسبوق في التقدم حكماً واحداً» أي إذا تقدم الجسم القديم

فرضنا جسماً قديماً وفرضنا حوادث لا أوّل لها لزم أن يكون ذلك الجسم لا متقدماً على وجودها ولا على عدمها ومحال أن يكون الشيء لا يتقدّم أموراً ولا يتقدّم على ما هو سابق على كلّ واحد من تلك الأمور لأنّه يسير حكم السابق والمسبوق في التقدّم حكماً واحداً.

الثامن: أنّ العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة الأساس في حدوث ماهية الزمان والحركة وما يتعلّق بهما.

* وأمّا ما يحتجّون به أوّلاً فهو مأخوذ من برهان تناهي الأبعاد، حاصله أنّا نجمع دورات الماضي أو الأزمنة كالسنين أو عدد النفوس الماضية ثمّ نضمّ إليها من المستقبل دورة أو سنة أو نفساً أخرى فنأخذها على وجهها مبلغاً ومع الزيادة مبلغاً آخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلا بدّ من التفاوت فيزيد أحد المبلغين على الآخر بقدر

على عدم السابق على وجود الحركة فيقدم الجسم على وجود الحركة أيضاً والحال أنّا قلنا لم يتقدم الجسم على وجود الحركة فإذا لم يسبق على وجودها لم يسبق على عدمها.

* قوله: «أمّا ما يحتجون به أوّلاً ...» وفي نسخة مخطوطة: «وأمّا ما احتجّوا به أوّلاً ...». قوله: «فهو مأخوذ من برهان تناهي الأبعاد ...» الفصل الحادي عشر من النمط الأوّل من إشارات الشيخ الرئيس في مسألة تناهي الأبعاد فقال: «إشارة: يجب أن يكون محققاً عندك أنّه لا يمتدّ بعدٌ في ملاءٍ أو خلاءٍ إن جاز وجوده إلى غير النهاية ...». ثمّ إن كلمة من كتابنا «ألف كلمة وكلمة» ناطقة بتناهي البعد وعدمه على رأيي الفيلسوف والعارف، وقد أتينا بها في تعليقة على غرر في إثبات تناهي الأبعاد من شرح الحكمة المنظومة للمتألّه السبزواري (ج ٤، ص ١٨٧ بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقنا عليه)؛ وإن شئت فراجع أيضاً النكتة ٦٨٣ من كتابنا «ألف نكتة ونكتة». وسيأتي أيضاً في الفصل الثامن من الفنّ الأوّل من القسم الثاني من الكتاب أعني به الأسفار في الجواهر والأعراض الكلام في إثبات تناهي الأبعاد.

متناه، وما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه. *وإذا علمت أنّ الحركات والأزمنة والحوادث لاكلّ لها وأنّها يستحيل اجتماعها فكلّ ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصحّ وإنّما صحّت اللّا نهاية في الأزمنة والحركات لاستحالة اجتماعها، ومبنى إثبات الزمان والحركة وكذا اتصالهما وتماديهما على عدم الاجتماع في الوجود واقتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق وبالعكس واقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل ليمنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللّا نهاية التي صحّتها **لاستحالة شيء فهو فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح.

وأمّا ما احتجّوا به ثانياً فيقال في دفعه إنّ الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفاً على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد، وظاهر أنّ الذي لا يكون إلّا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصحّ وقوعه. فأمّا في الماضي فلم يكن حالة فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوماً ثمّ حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه. إذ ما من وقت يفرض إلّا وكان مسبوقاً بما لا يتناهى، وإن أُريد بهذا التوقف أنّه لا يقع شيء من الحوادث إلّا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محلّ النزاع فكيف يجعل حجّة على بطلان نفسه.

---

* قوله: «وإذا علمت ...» أي وإذا علمت أنّ الحركات والأزمنة والحوادث لا كل لها أي لا اجتماع لها، وإنّها يستحيل اجتماعها ببرهان التناهي، فكلّ ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصحّ. وإنّما صحّت اللّا نهاية في الأزمنة والحركات لاستحالة اجتماعها وتعاقبها، ومبنى إثبات الزمان والحركة وكذا اتصالهما وتماديهما في اللّا نهاية على عدم الاجتماع في الوجود ...

** قوله: «لاستحالة شيء ...» المراد من الشيء هو الاجتماع؛ فهو فرض شيء، المراد من هذا الشيء هو التناهي. وقوله: «من جهة استحالته»، أي من جهة استحالة الاجتماع.

وأمّا ما ذكروه ثالثاً فهو مغالطة نشأت *من إجراء حكم كلّ واحد على الكلّ، وممّا لهم أن يتفطنوا له للاحتجاج به إنّ النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم إذ ليس فيها إلّا حادث فكذلك المعلول الذي هو المجموع، هذا وإن كان أقرب مما سبق إذ ليس اقتصاراً على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكلّ **بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلول إلّا أنّه لا ينجع غرضهم من هذا فإنّ حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكل وقت يحدث للنفوس مجموع آخر وكذا العالم بجملته يحدث كلُّ حين ولا يدل هذا على نهاية أعداد الحوادث التي كل منها في وقت.

والجواب عمّا ذكروه رابعاً إنّ انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي يلينا، وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللّانهاية من جانب آخر فإنّ حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أنّ في جانب البداية لها نهاية.

والجواب عمّا ذكروه خامساً أنّ الأزل ليس وقتاً محدوداً له حالة معيّنة بل هي عبارة عن نفي الأوّلية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم ***يمتنع وقوعه في

---

* قوله: «من إجراء حكم كلّ واحد على الكل» أي فهو مغالطة نشأت من إجراء حكم كل واحد كذرّاتٍ فلكيّة مثلاً على الكل المجموعي. وقوله: «إذ ليس فيها إلّا حادث» أي إذ ليس فيها إلّا أفراد الحادث الخ.

** قوله: «بل استدلال بحدوث العلّة على حدوث المعلول» أي بل استدلال بحدوث الأفراد على حدوث المجموع إلّا أنّه لا ينجع أي لا ينفع غرضهم الخ.

*** قوله: «يمتنع وقوعه في الأزل» وذلك لصيرورته قديماً، مع أنّه يحسم مادة الوهم بالمعارضة على القائلين بالبداية بالصحّة أي لم تصح بدايته بأن يقال صحّة أي جواز حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا؟ فإن كانت حاصلة فأمكن حدوث حادث أزلي وذلك محال، لأنّ الحدوث لا يجتمع مع الأزلي؛ وإن لم تكن صحّة حدوث الحوادث حاصلة في الأزل فللصحّة مبدأ وهو محال لأنّه باعث على نفي قدرته تعالى، ولمّا لم يكن هذا الكلام قادحاً في الصحّة أعني القدرة فكذا هنا أي

الأزل مع أنّه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحّة بأن يقال صحّة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا ؟ فإن كانت حاصلة فأمكن حدوث حادث أزلي وذلك محال ، وإن لم يكن فللصحّة مبدأ وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحاً في الصحّة أعني القدرة فكذا هاهنا .

وعمّا ذكروه سادساً إنّ المراد بالحصر أن يكون للشيء طرف ونحن نسلّم إنّ الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا * ثمّ نعارض ذلك بصحّة حدوث الحوادث .

وعمّا ذكروه سابعاً إنّه إن عنيتم بما ذكرتم ** أنّه يكون الجسم موصوفاً بكل الحوادث ويكون موصوفاً بعدمها معاً فذلك باطل لأنّ الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفاً بها ، وإن عنيتم به إنّه في كلّ وقت من الأوقات يكون موصوفاً بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفاً بعدم ذلك الحادث *** بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول .

وعمّا ذكروه ثامناً وهو قريب المأخذ ممّا سبق إنّ في مقدّماته **** على

وجود الأشياء في الأزل ، لأنّ الأزل ليس وقتاً يكون فيه إمكان حدوث الحادث فافهم ، وجملة الأمر أنّ هذا الاستدلال معيوب وإلّا لزم عليه هذا .

* قوله : «ثمّ نعارض ذلك ...» وفي بعض النسخ ثمّ يعارض ذلك . أي نعارض بصحّة حدوث الحوادث يعني فهي أيضاً محصورة فتكون متناهية فتكون قدرة الله متناهية .

** قوله : «أنّه يكون الجسم موصوفاً ...» أي يكون الجسم موصوفاً بكلّ الحوادث لا يتقدم على وجودها وعدمها ويكون موصوفاً بعدمها الذي هو قبل معاً فذلك باطل . لأنّ الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفاً بها ، وأيضاً يلزم اجتماع النقيضين .

*** قوله : «بل بعدم غيره من الحوادث» أي بعدم غيره من الحوادث التي مضت .

**** قوله : «على الوجه الذي اشتهر بينهم ...» أي لا على الوجه الذي ذهب إليه المؤلف أعني به

الوجه الذي اشتهر بينهم وجوهاً من الخلل .

أمّا المقدمة الأُولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عنى بالعالم مجموع الأجسام فإنّه لا يخلو عن الحركات وغيرها ، *وإن عنوا به المجموع بما هو مجموع فقد مرّ أنّ ذلك وإن كان صحيحاً فإنّ لأعداد الحوادث في كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم ، وإن عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على أنّ في الموجودات الممكنة أموراً لا تتغير أصلاً فيكون المقدمة الأولى منقوضة باطلة .

وأمّا المقدمة الأخرى وهي أنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبقها ففيها خلل إن أريد ما لا يسبق آحادها فإنّ من البين أنّه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة ، وإن أُريد به أنّه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلاً حتى يسبقها شيء فقولهم إنّ ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محلّ النزاع فإنّ على مذهب الخصم لا يصح خلوا لأجرام الفلكية عن الحركات أصلاً ولا يسبقها سبقاً زمانياً أي ما خلت عن آحاد الحركات قطّ وإن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدماً ذاتياً فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية

صدر المتألهين . وذلك الوجه هو الحركة الجوهرية .

* قوله : «وإن عنوا به المجموع ... » وصليّ وأمّا الترديدي فلا يجري في القديم . وقوله : «لكن لا ينفعهم ... » وذلك لعدم استلزام الحوادث في كل حين مجموعاً آخر غير المجموع الأوّل لمجموع المجموع من حيث المجموع للعالم فافهم . قوله : «وإن عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود» أي لا كلّ المجموع فالبرهان قائم الخ . وقوله : «أموراً لا تتغير أصلاً» كالعقول . وقوله : «فإن من البيّن» بيان الخلل ، أي فإن من البيّن أن ما لا يخلو عن الحوادث متقدم على كل واحدٍ واحد من الحوادث بالضرورة كجسم الفلك مثلاً . وقوله : «فهو حادث عين محلّ النزاع» كالفلك مثلاً . وقوله : «فهذا ما وقع من الأبحاث والمناقضات بين الطرفين» . وفي بعض النسخ : «فهذا ما وقع من الأبحاث والمناقشات بين الطرفين» .

الحوادث وقد سبق الكلام فيه ، فهذا ما وقع من الأبحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد أوضحنا هذا السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كلّ شخص من الأجسام وطبائعها ونفوسها وأعراضها بالعدم الزماني السابق عليها ، وصحّحنا هاتين المقدمتين * أعني كون جواهر العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها ، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زماني فالعالم بجميع ما فيه حادث ، وقد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام وبقي البعض وله موعد وسنعود إليه إنشاء الله تعالى .

واعلم أنّ أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف فإنّهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا في الحيرة لأنّهم إن عنوا به أنّه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على أتم وجه وآكده لأنّه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثاً وبقاءً ذاتاً وصفة ، وإن عنوا به أنّ العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لأنّ العالم جملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم العدم عليه تقدماً زمانياً ، وإن أفصحوا عن مذهبهم بأنّ العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف إنّه ليس بقديم لأنّه ليس بواجب الوجود ، وإن عنوا أنّ العالم ليس بدائم فيقال ماذا أردتم بذلك فإنّ الدائم قد يعني به معنى عرفي وهو مستمر الوجود زماناً طويلاً ، ودوام العالم بهذا

---

* قوله : «أعني كون جواهر العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها» أي بالحركة الجوهرية . وقوله : «يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم» أي يصعب عليهم الإظهار عن مذهبهم ؛ وفي بعض النسخ عن مذاهبهم . قوله : «فإن سئل عنهم ...» أي فإن سئل عن المتكلّمين ما أردتم بذلك أي ما أردتم بالحدوث وقعوا في الحيرة ، لأنّهم إن عنوا به أنّه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم أي الحكماء القائلون بالقدم قائل به على أتمّ وجه وآكده لأنّه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثاً وبقاءً ذاتاً وصفةً والحدوث ذاتي لا زماني .

المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور ، وإن عنوا به إنّه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت ، وإن قال واحد منهم أردت به إنّه ليس بأزلي يستفسر الأزلي ، وعاد الترديد والمحذور المذكور . وإن قال الذي في الذهن متناه يسلم له أنّ القدر الذي في ذهنه من أعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثمّ إذا فرض لها مجموع ما فهي أيضاً حادثة ، وإن قال أعني بالحدوث أنّه كان معدوماً فوجد إن أراد بمفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه متناقضاً يخالف مذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وإن أراد به السبق الذاتي فخصمه قائل به فإنّ الفيلسوف معترف بأنّ عدم الممكن يتقدّم على وجود تقدّماً ما ، وإن قال إنّ الباري مقدم على العالم بحيث يكون بينه وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقي الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع هاهنا إلاّ أن يقول أحد الخصمين إنّه توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته ويقول الآخر يكفي وحينئذ يتبين المشرك من غير المشرك .

واعلم أنّ *مسألة إبطال التعطيل وإثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات من دون سانح على ذاته وحادث يصير ذاته محلاً له من أعظم المهمات

---

* قوله : «مسألة إبطال التعطيل ... » أي وجود العالم بدون الصانع لأنّ العطل بمعنى عدم الزينة ووجود العالم بدونه ـ تعالى ـ كان بلا زينة . وقوله : «فإن مَن لم يعرف توحيده في الأفعال ... » وقد جاء في المأثور : «لا إله إلاّ الله وحده وحده وحده» ، فالأوّل ناظر إلى توحيد الذات ، والثاني إلى توحيد الصفات ، والثالث إلى توحيد الأفعال . ورسالتنا المطبوعة القيّمة الموسومة بـ«إنّه الحق» لسان صدق عليّ في بيان ما في المقام من التوحيد الصمدي جدّاً .

وأفضل العلوم والمسائل فإنّ مَن لم يعرف توحيده في الأفعال لم يعرف توحيده في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الإرادة ولا الحكمة ولا غيره من الصفات ، وإذا علم الانسان هذه المسألة وعلم وجود النفس وبقائها وكيفية معادها ورجعاها بعدما عرف مبدأها وفاعلها ووحدانيته فقد حصّل من العلم شيئاً عظيماً ولا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل ، وهذه المسألة إذا عرفت وأحكمت وعلمت أسباب حدوث الحادثات ودثور الداثرات وإنّ هويات الأجسام وطبائعها متجددة لحظة فلحظة كما أشار إليه القرآن وقوّمه البرهان من غير أن يختلّ بها قاعدة حكمية فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيداً بأوضح طريقة وأحكم سبيل . والناس يتحيرون في أنّ الواجب الوجود إذا لم يتغيّر ولم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث ؟ ولا يكون الانسان معتمداً إليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسألة وأخواتها ، وإذا ثبت مسألة العلّة والمعلول صحّ البحث وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث ، ومع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول أصلاً .

* قال بعض العرفاء : قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته إذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فإمّا إنّه يقول عنيت به الأجسام كلّها كالسماوات والأمّهات ، إمّا إنّه يقول عنيت به كلّ موجود سوى الله فإن عنى بذلك المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان ، وإن عنى به المعنى الأوّل فلم يجز أيضاً لأنّ معناه إنّ الأجسام موجودة مذ كان الزمان موجوداً وهذا مشعر بأنّ الزمان سابق على الأجسام في الوجود ، وليس كذلك فإنّ الأجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متأخر عنها وإن

---

* قوله : «قال بعض العرفاء ... » هذا البعض هو عين القضاة الهمداني قاله في كتاب التمهيدات .

قوله : «فعلى هذا كثير من الموجودات ... » وهذا كالعقول المفارقة .

كان ذلك بالرتبة والذات، وإن قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم من قوله إلّا ما فهمنا وقد تكلمنا على ما فهمناه، وأمّا ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العميان، وإن زعم أنّ الأجسام موجودة منذ كان الحق موجوداً فهو خطأ عظيم لأنّ الأجسام لا توجد أصلاً حيث يوجد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده، ومَن صار إلى أنّ العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطئ خطاءً عظيماً فحيث الحق بأحدية ذاته لا زمان ولا مكان وإن لم يخلو منه زمان ولا مكان ولا ذرّة من ذرّات العالم فهو مع كل ذرّة لكن لا ممكن ولا غير معه فهو سابق الوجود على وجود العالم كما أنّه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلاً من غير فرق أصلاً، ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون إنّه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقي الحاصل للعارف في أوّل سلوكه، وهو أنّه تعالى سابق على المستقبل *من حيث سبقه على الماضي من غير فرق، وهذا يقيني عند العارف وإن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى.

أقول: إنّ ما ذكره هذا العارف غير كافٍ في باب حدوث العالم إذ القائلون بقدم الأجسام الفلكية وأمّهات العناصر قائلون بأنّ نسبته تعالى إلى المستقبل كنسبته إلى الماضي وليسوا عاجزين **عن إدراك كل ما أفاده حتى قوله إنّ

---

* قوله: «من حيث سبقه على الماضي» أقول: حيث سبقه تعالى على الماضي ومناطه عليّته تعالى وإيجاده للجسم الفلكي وحركته ويعرض ذلك الايجاد للجسم الفلكي وحركته ويعرض ذلك الايجاد للزمان الذي مقدار الحركة الذاتية أو العرضية وهذا الملاك يتحقق له تعالى بالنسبة إلى الآن والمستقبل أيضاً من غير تفاوت.

** قوله: «عن إدراك كل ما أفاده» أي ما أفاده ذلك البعض من العرفاء. حتى قوله: «إنّ الأجسام لا توجد ...» أي على القدم أيضاً كذلك. قوله: «وهكذا كل معلول بالقياس إلى موجده» أي ليسا في مرتبة واحدة بل المعلول في مرتبة موجده معدوم. قوله: «ولهم أن يفسّروا ...» أي للقائلين

الأجسام لا توجد حيث يوجد الحق الأوّل لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده، وهكذا كل معلول بالقياس إلى موجده ومع ذلك ذهبوا إلى تسرمد الأفلاك وغيرها، ولهم أن يفسروا قدم الأجسام بأنّ وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد عليه ما أورده أصلاً *فالمصير في هذه المسألة إلى ما حققناه وتفردنا بإثباته في هذه الدورة الاسلامية إذ حكماء الاسلام وسائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام وإلّا لاشتهر منهم ذلك لأنّ الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الأزمنة، وأقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو أنّ العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل أن يكون أزلياً فالعالم يستحيل أن يكون أزلياً. ولا يرد عليه ما أورده صاحب المطارحات بأنّا نقرر أنّ العالم متناهي قوة البقاء لكنّه غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لأنّ علّته دائمة وهي يمدها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها. أقول: قوله غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته كلام مجمل مغلّط لأنّه أن أراد به إنّه بحسب ماهيته الإمكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفائض عليها من الواجب يبقى ويدوم فلعلّ هذا غير مقصود المستدل، إذ ربّما ادّعي أنّ وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا أنّها من حيث ماهياتها ليست ذات قوة غير متناهية. كيف وهي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلاً عن كونها غير متناهي القوة، وإن أراد به إنّ ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلا متناهي القوة إلّا أنّه يستمد من العلّة الدائمة القوى والآثار؛ فنقول هذا يمكن على وجهين:

بقدم الأجسام الفلكية أن يفسّروا الخ.

* قوله: «فالمصير في هذه المسألة إلى ما حقّقناه ...» أي فالمصير في هذه المسألة وهي الحدوث الزماني إلى ما حقّقناه من الحركة الجوهرية. وقوله: «وأقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضوع» أي في الحدوث الزماني. وقوله: «ولا يرد عليه ما أورده ...» أي ولا يرد على بعض المتقدمين من النصارى ما أورده صاحب المطارحات وهو الفخر الرازي.

أحدهما أنّ وجودها الشخصي المتناهي في القوة والقدرة لا يبقى دائماً لكن يصدر منه الآثار والأفاعيل الغير المتناهي بإمداد المبدأ العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه ، وهو فاسد فإنّ وجود الأعراض والآثار والأفعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده ، والشخص الجوهري أقوى في الوجود من جميع ما يتبعه ، وفيض الوجود لا يصل إليها إلّا بعد أن يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرّع عليه فعدم تناهي الآثار والمعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواءً كانت فاعلاً قريباً أو قوة قابلية أو آلة أو موضوعاً ولا ينتقض ما ذكرناه بالهيولي الأولى التي تقبل آثاراً غير متناهية لأنّها لا تقبل هذه الآثار إلّا بورود الاستعدادات والقوى الغير المتناهية ، وليست وحدتها الباقية إلّا وحدة مبهمة تتجدد في كل حين بتجدد الصور والقوى .

وثانيهما أنّ وجودها في كلّ وقت وإن كان متناهي القوة إلّا أنّه يفيض من المبدأ في كلّ وقت على مادتها قوة أخرى وهوية غير التي فاضت أوّلاً ؛ فهذا قول بحدوث العالم ودثوره ، فيكون كل شخص منه مسبوقاً بعدم زماني أزلي وهو عين مقصود القائل المنتحل بإحدى الملل الثلاث أعني التهوّد والتنصّر والاسلام ، نعم لو منع قول القائل إنّ العالم متناهي القوة بأنّ من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة ، لكان له وجه إلّا أنّك ستعلم من طريقتنا أنّ الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة غير باق ولا دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصي والهويّة .

* فصل (٣٦)
في حقيقة الآن وكيفيّة وجوده وعدمه

إعلم أنّ الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع عليه الزمان. أمّا الآن بالمعنى الأوّل فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه.

أمّا كيفية وجوده فلما علمت أنّ الزمان كمّية متصلة وكل كمّية متصلة فإنّها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل إلّا بواحد من الأسباب الثلاثة القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع في الزمـان ** لما عرفت فبقى الإمكان لأحد وجهين آخرين وذلك بموافاة الحركة أمراً دفعياً كحد مشترك غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب وإمّا بحسب فرض الفارض بقـوته الوهمية.

---

* قوله: «فصل في حقيقة الآن ...» أقول: لا يخفى عليك أن ما في الخارج من الزمان سواء قلنا بالحركة الجوهرية أو امتداد مستفاد من حركة الأرض أو من حركة الأفلاك المجسّمة عند القائلين بها أمر متّصل ممتدّ سيّال، والآن هو من فرض النفس بتقطيع ذلك الأمر المتصل؛ والتفوّه بأنّ الزمان من اتصال الآنات ونحوه من تعبيرات أخرى ليس بمفاده الحقيقي. وحقيقة الأمر عن ذلك ما أفاده الشيخ الرئيس في الفصل الثاني عشر من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الحجري، ج ١، ص ٧٤) حيث قال: «الفصل الثاني عشر في بيان أمر الآن، نقول إنّ الآن يعلم من جهة العلم بالزمان فإنّ الزمان لمّا كان متصلاً فله لا محالة فصل متوهم وهو الذي يسمّى الآن. وهذا الآن ليس بموجود ألبتة بالفعل بالقياس إلى نفس الزمان وإلّا لقطع اتصـال الزمان بل إنّما وجوده على أن يتوهّمـه الوهم فاصلاً في مستقيم الامتداد فالفاصل لا يكون موجوداً بالفعل في المستقيم الامتداد من حيث هو فاصل وإلّا لكانت كما نبيّن بعد فاصلات بلا نهاية ...».

** قوله: «لما عرفت ...» أي لما عرفت من عدم بداية ونهاية وانقطاع له أي للزمان عندهم.

وأمّا كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة أفادها الشيخ في الشفاء وغيره وهي أنّ وجود الشيء الواحد الزماني أو عدمه إمّا أن يكون دفعياً بأن يحصل أو يعدم دفعة في آن يختص به *فإن استمرّ كان ذلك الآن أوّل آنات حصول الوجود أو العدم وإن لم يبق كالأمور الآنيّة كان مجرّد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول، وإمّا أن يكون تدريجياً بأن يكون الشيء الوحداني له هوية اتصالية لا يمكن أن يتحصل إلّا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه، ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج، ولا يلزم أن يكون حصول ذلك الشيء حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لأنّه من حيث هويته ليس بملتئم عن أشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس إلّا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان واحد، ولا يكون لذلك **ظرف يوجد هو فيه لأنّ وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان أو حد من حدوده بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان، وأمّا بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء فهذا الحاصل أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول بل ظرف حصوله أنّما هو الزمان لا طرفه، وإمّا أن يكون زمانياً بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه إذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان بل إنّما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى أن لا يمكن أن يوجد أو يفرض في ذلك الزمان آن إلّا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه ولا يكون

---

* قوله: «فإن استمرّ ...» وذلك كالتربيع. وقوله: «بأن يكون الشيء الوحداني ...» وذلك كالحركة المتصلة.

** قوله: «ظرف يوجد ...» أي لا يكون لذلك ظرف دفعي يوجد هو فيه، ثمّ يستمرّ بعد ذلك كما كان في القسم السابق. وقوله: «وإمّا أن يكون زمانياً» كالحركة التوسطية.

لذلك الحاصل آن أوّل الحصول أصلاً لا طرف ذلك الزمان ولا آنٌ آخر فيه، وتقرير القول على هذا الأسلوب ممّا يضمحل به كثير من الشكوك.

منها ما ذكره صاحب الملخص أنّ وجود الشيء بتمامه أو عدمه إمّا أن يحصل شيئاً فشيئاً فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام إلى أجزاء حسب انقسامه أو دفعة واحدة. فيكون في آن قطعاً وهو آن أوّل الحصول لوجوده أو عدمه. وكذلك نقول وجود الشيء أو عدمه إمّا أن يحصل دفعة فيكون في آن هو أوّل الآنات لحصوله ضرورة، أو لا دفعة بل قليلاً قليلاً فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الواسطة فكيف يتصور حدوث ليس له آن أوّل. فإنّه مندفع بأنّ كلاً من هذين القسمين أعني وجود الشيء أو عدمه يسيراً يسيراً ووجود الشيء أو عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء أو عدمه ليس مقابلاً صريحاً للآخر ولا لازماً لمقابله. وإنّ مقابل الذي يوجد يسيراً يسيراً إمّا لا يوجد يسيراً يسيراً وهو أعم من أن يوجد مختصاً حدوثه بآن ومن أن يوجد لا كذلك. وكذا مقابل الذي يوجد مختصاً حدوثه بآن أعم من أن يوجد يسيراً يسيراً ومن أن يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة وهي أن يكون الشيء موجوداً بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من أجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا يكون موجوداً في مبدأ ذلك الزمان. والبرهان والفحص أوجبا وجود الواسطة في حدوث الوجودات. وكذا حال حدوث الأعدام في التثليث المذكور كما سنبيّن؛ فسبيل البرهان على تحقيق الأقسام* على

---

* قوله: «على سياق ما في الشفاء...» عبارة الشيخ في الشفاء هكذا (ط ١ من الرحلي الحجري، ص ٧٦، س ٢): «وهيهنا شيء آخر هو وإن كان لا يليق بهذا الموضع فينبغي أن نذكره ليكون سبيلاً إلى تحقيق ما قلناه وهو أنّه بالحريّ أن نتعرّف لنعرف هل الآن المشترك بين الزمانين في أحدهما الأمر بحال وفي الآخر بحال أخرى قد يخلو الأمر فيه عن الحالين جميعاً أو يكون فيه على إحدى الحالين دون

سياق ما في الشفاء هو أن ينظر هل الآن المشترك بين زمانين في أحدهما الأمر بحال وفي الآخر بحال أخرى ومن المعلوم أنّ الذين هما في قوة المتناقضين أو المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعاً في ذلك الآن، ثمّ من الأمور ما يحصل في آن ويتشابه حاله في أي آن فرض في زمان وجوده، ولا يحتاج في كونه إلى أن يطابق مدة كالمماسة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به.

ومنها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا يحتمله كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد إلى الغاية وبعد عن المبدأ وهي إنّما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك أي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آناته *وكذلك ما لا يقع إلّا بالحركة كاللّا مماسة التي هي المفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الأمور لا يكون أوّل آنات التحقق وإلّا فإمّا أن يتصل ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآنات أو يتخلّل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللّا مماسة مثلاً. وبالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعاً ولا يحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لأنّه آخر آنات السكون. وأيضاً ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدأها فكيف يصدق إنّ

الأخرى. فإن كان الأمران في قوة المتناقضين كالمماس وغير المماس والموجود والمعدوم وغير ذلك، فمحال أن يخلو الشيء في الآن المفروض عنهما جميعاً فيجب أن يكون لا محالة على أحدهما فليت شعري على أيّهما يكون ...».

* قوله: «وكذلك ما لا يقع إلّا بالحركة ...» أي ما لا يقع إلّا بالحركة وتدريجاً. وقوله: «فلمثل هذه الأمور ...» أي فلمثل هذه الأمور التدريجية لا يكون أوّل آنات التحقق وإلّا فإمّا أن يتصل ذلك الآن الذي هو أوّل آنات التحقق بالفرض بالذي هو الفصل المشترك الخ.

المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها ، وأمّا بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة ولا جزء من أجزائه ولا يمكن أن يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالي بين الآنات فإذن هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول، وكذلك ما لا يتم حصوله إلّا بالحركة ولا يستدعي قدراً معيّناً من الحركة القطعية . وأيضاً ما يختص وجوده بآن فقط كالأمور الآنية الوجود فهو أنّما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن وفي جميع الآنات الذي فيه بعد ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن أوّل يختص به ابتداء حصول العدم .

فإذا عرفت هذه الأُصول فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فإنّ هذا الآن أو الآني إذا وجد فعدمه لا يخلو إمّا أن يكون تدريجياً وكان منقسماً فيكون الآن زماناً والآني زمانياً هذا خلف ، وإن كان دفعة فإمّا أن يكون آن عدمه مقارناً لآن وجوده وهو تتالي الآنين وذلك ممتنع ، وإمّا أن يكون متراخياً عنه وحينئذ لا يخلو إمّا أن يكون بين الآنين زمان متوسط *فحينئذ يكون الآن مستمراً في ذلك المتوسط ، وإمّا أن لا يكون بينهما متوسط فيلزم تشافع الآنات ، ثمّ الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأوّل ، ويلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتالية والكل محال فالحق إنّ عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح .

فإن قلت : هب أنّ عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ، ومن المعلوم أنّه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو إمّا أن يحصل تدريجاً أو دفعة فيعود الإشكال .

قلنا : الابتداء للشيء له معنيان أحدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك

---

* قوله : «فحينئذ يكون الآن مستمراً ...» أي فحينئذ يكون الآن مستمراً وممتداً فهو زمان .

الشيء و ثانيهما الآن الذي يحصل فيه أوّلاً فنقول : إنّ ابتداء عدم ذلك الآن * بالمعنى الأوّل هو نفس وجود ذلك الآن و أمّا الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى ، وقد عرفت إنّه لا يلزم أن يكون لكلّ حادث ابتداء يكون هو حاصلاً فيه فإنّ الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السكون ، وأعلم أنّه يندرج في النوع الأوّل أعني ما يكون حصوله دفعة الآن وجميع الأمور الآنية كالوصولات إلى حدود المسافات والوصول إلى ما إليه الحركة والتربيع والتسديس وساير الأشكال والتماس وانطباق إحدى الدائرتين على الأخرى وأحد الخطين على الآخر ، وكلّ ما يكون له ابتداء الحدوث ثمّ يستمر وجوده زماناً ويقع في النوع الثاني أعني الحصول التدريجي الحركات القطيعة ومقاديرها من الأزمنة ، وكلّ ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات أو بالعرض كالأصوات وأمثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطين متطابقين موازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازاة إلى المسامتة . وكذا الانطباق والافتراق بين السطحين أو الخطّين بالتمام والتقاطع بعد الانطباق وحدوث اللّا وصول واللّا مماسة ، وبالجملة كلّ ما لا يتم إلّا بالحركة من غير أن ينقسم حصوله وعدم الأمور الآنية والأعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات وجودها وغير ذلك ممّا لا يكاد يحصى ، فهذا كلّه نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان **وهو حدّه وطرفه

---

* قوله : «بالمعنى الأوّل ... » أي حتى لا ينافي مع كون عدم الآن في الزمان . وقوله : «وأمّا الابتداء بالمعنى الثاني ... » أي لأن له امتداداً عندنا فلا يحصل في آن .

** قوله : «وهو حدّه وطرفه الحاصل بأحد الوجهين المذكورين» أي أحد الوجهين المذكورين في صدر هذا الفصل حيث قال : إعلم أنّ الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان ، والثاني ما يتفرع عليه الزمان .

الحاصل بأحد الوجهين المذكورين.

وأمّا الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده بأنّا نقول: إنّ المسافة والحركة والزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض في المسافة شيئاً كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد عرفت أنّ الأمر الوجودي التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فإذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شيء سيّال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية، وكما إنّ النقطة الفاعلة غير النقط التي هي الحدود والأطراف وكذا الحركة التوسطية غير الأكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلاً بحركته وسيلانه الزمان فتلطف في سرّك.

فصل (٣٧)

في كيفيّة عدم الحركة وما يتبعها

* إعلم أنّ القول في عدم الحركة القطيعة والزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن إشكال.

---

* قوله: «إعلم أنّ القول في عدم الحركة القطيعة والزمان ...» أي القول في عدم الحركة القطيعة وعدم الزمان الذي ينطبق عليها الخ. ثمّ قد تقدّم في أوائل الفصل الرابع والعشرين من هذا المسلك تمثيل المصنّف للمقام بقوله: «إذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمرّ على سطح فهيهنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط الخ، وأتى به في شرحه على الهداية أيضاً. قوله: «فمنهم مَن ذهب إلى أنّها ...» أي فمنهم مَن ذهب إلى أنّ الحركة القطعية ...

فمنهم مَن ذهب إلى أنّها وكذا ما يطابقها من الزمان ينعدم في غير ذلك الزمان أزلاً وأبداً قائلاً إنّ معنى عدم الحركة أنّ وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدومة أزلاً وأبداً.

وفيه بحث أمّا أوّلاً فلأنّ الكلام في زوالها أي طريان عدمها ونحو حدوث ذلك العدم فلا يصح القول بأنّ ذلك في الأزل والأبد.

وأمّا ثانياً فإنّ العدم والوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا أيضاً يجتمعان في شيء واحد فإذا قلنا إنّ هذا تدريجي الوجود وإنّ وجوده يحصل شيئاً فشيئاً فكلّ جزء حصل منه بطل العدم الذي بإزائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء أيضاً وارتفع بوجوده عدمه خاصة * لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فعلم أنّ الشيء التدريجيّ كما إنّ وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجيّ ألا ترى أنّه وقع الاستدلال على أنّ عدم الآن ليس تدريجياً وإلّا لكان وجوده تدريجياً فكذلك حكم العكس. فظهر من هذا إنّ وجود الشيء إذا كان تدريجياً كان عدمه أيضاً تدريجياً كذلك فوقع الإشكال واحتيج إلى تدقيق نظر، فنقول: أوّلاً يجب أن يعلم أنّ الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزماني من افراد المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزيد فيه وغيرهما وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما أنّ وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه، فإذا علمت ما ذكرناه فاعلم أنّ الحركة لها اعتباران: أحدهما اعتبار أنّها خروج الشيء من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً فالمنظور إليه حال تلك المقولة ونحو

---

* قوله: «لا عدم جزء آخر ...» لعدم الجزء الذي غير ثابت عند. الخ. نسخة. قوله: «بل عدم الجزء الذي غيره ثابت»، ضمير غيره راجع إلى الجزء، أو راجع إلى العدم وهو أولى. وهذا الارتفاع عند وجود هذا الجزء.

وجودها التدريجيّ. والثاني اعتبار الحركة في نفسها والنظر في نحو وجودها وهو غير النظر في نحو وجود المقولة والشيء الزماني التدريجي، والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجياً حتى يكون عدمها تدريجياً أيضاً بل هي بهذا الاعتبار دفعية الوجود ولها ماهية هي تدريج شيء آخر وليست تدريجاً لنفسها، *فإنّ وقوع الحركة في الحركة محال كما مرّ، وكذا حكم الزمان فإنّه مقدار حصول الشيء تدريجاً وليس مقداراً لنفسه ولا مقداراً لماهيّة كون الشيء تدريجي الوجود ومعناه؛ ففي كلّ من الحركة والزمان وما يجري مجراهما يعقل وجودان وعدمان، أمّا الوجودان فأحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج، وثانيهما وجود نفس التدريج أو وجود الشيء المأخوذ مع صفة التدريج على قياس الكلّي المنطقي والعقلي، والأوّل تدريجي والثاني دفعي، وبهذا الاعتبار حكم بأنّ الحركة وجودها في الذهن، وأمّا العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر التدريجيّ **وعدم عارض له بما هو كذلك، فقد خرج من هذا التفصيل أنّ مَن قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صواباً، ومَن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطاءً أيضاً.

واعلم أنّه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله: وأنت تعلم أنّه ليس للمتحرك والساكن والمتكوّن والفاسد ***أوّل آنٍ هو متحرك فيه أو ساكن أو

* قوله: «فإن وقوع الحركة في الحركة محال ...» وذلك لأنّ الشيء بالحركة يخرج من القوة إلى الفعل، ولو كان الشيء المتحرك نفس الحركة فلا يصح فيه ذلك الخروج.

** قوله: «وعدم عارض له بما هو كذلك» أي بما هو تدريجيّ.

*** قوله: «أوّل آنٍ هو متحرك فيه ...» والعبارة في نسختين مخطوطتين من الأسفار عندنا هكذا: «وأنت تعلم أنّه ليس للمتحرك والساكن والمتكوّن والفاسد أوّل آنٍ هو متحرك فيه أو ساكن ...»؛ وعبارة الشيخ في الشفاء أيضاً كذلك حيث قال في أوائل الفصل الثاني عشر من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء في بيان أمر الآن ما هذا لفظه: «وأنت تعلم أنّه ليس للمتحرك

متكوّن أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية .

واعترض عليه صاحب الملخص وقال : * أمّا أنّه ليس للمتحرك أو الساكن أوّل آنٍ يكون فيه متحركاً أو ساكناً فهو حق وأمّا أنّه ليس للمتكون أو الفاسد أوّل آن يكون فاسداً أو متكوناً فليس كذلك فإنّ الكون والفساد أنّما يكون بحدوث الصورة وعدمها ، والشيخ معترف بأنّ حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة وفي الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي .

أقول : أمّا الكون فهو كما نقله عن الشيخ بأنّ حصوله دفعي ، وأمّا الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعياً عنه بل لا بدّ لمن ذهب إلى أنّ الأكوان الصورية دفعيات أن يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا أوّل لحدوثها فيكون من القسم الذي هو واسطة بين الدفعي والتدريجي ، لكنّ الحق عندنا أنّ الكون والفساد كلاهما ممّا يقع تدريجاً وإلّا فيلزم خلوّ الهيولى عن الصورة فإنّ الماء إذا صار هواءً لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماءً ، ولا في آن هو آخر زمان المائيّة بل في آن غير ذلك الآن فيلزم إمّا تتالي الآنين وهو محال وإمّا تعرّي المادة عنهما جميعاً وهو الذي ادّعيناه ، ولعلّ الشيخ قد أنطقه الله بالحق ** حيث دلّ كلامه بأنّ كلاً منهما يوجد في زمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية .

والساكن والمتكوّن والفاسد أوّل آنٍ هو فيه متحرك أو ساكن أو متكوّن أو فاسد إذ الزمان ينقسم بالقوة إلى غير النهاية الخ» (الشفاء ، ط ١ من الرحلي الحجري ، ج ١ ، ص ٧٥ ، س ١١).

* قوله : «إمّا أنّه ليس للمتحرك أو الساكن أوّل آنٍ ...» وإنّما كان حقّاً لأنّهما أي المتحرك والساكن في الزمان .

** قوله : «حيث دلّ كلامه بأن كلاً منهما ...» أي حيث دلّ كلامه بأن كلّ واحد من الكون والفساد تدريجي يوجد في زمان أي منطبق على زمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية . وقد بسطنا في كتابنا الفارسي «گشتى در حركت» البحث عن تبدّل صورةٍ نوعيّة طبيعيّة إلى صورة طبيعيّة أخرى بأنّه على نحو الحركة في الجوهر على الحكم الحكيم القويم المبرهن في الحكمة المتعالية ، وعلى نحو الكون والفساد كما مشى إليه المشاء .

فصل (٣٨)

في أنّ الآن كيف يعدّ الزمان ؟

* العادّ للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مرّة بعد أخرى لم يبق منه شيء، وليس الآن بهذا المعنى عاداً للزمان، وقد يعني ما يهيّئ الشيء لقبول العدّ بالمعنى الأوّل، والآن عادّ بهذا المعنى للزمان إذ هو معط له معنى الوحدة ومعط له الكثرة بالتكرير، فقد عرفت أنّ الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده إلّا بعد أن يتجزى، والتجزية لا تحصل إلّا بإحداث الفصول، وإذا حدثت الفصول صار المتصل منقسماً إلى أقسام، ويمكن تعديده بشيء من أجزائه كالخط إذا جزء بأجزائه بالنقط فالنقطة عادّة للخط بمعنى إنّه لولا حصول النقط لما حصل التعديد، وتلك الأقسام عادّة للخط بالمعنى الأوّل فكذلك الحال في نسبة العادّية إلى الآن وإلى أقسام الزمان في أنّ نسبته إلى كلّ منهما بمعنى آخر.

قال بعض الفضلاء: إنّ الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر أمّا كونه فاصلاً فلأنّه يفصل الماضي عن المستقبل، وأمّا كونه واصلاً فلأنّه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي متصلاً بالمستقبل ويجب أن يعلم أنّه من حيث كونه فاصلاً واحد بالذات وإثنان من حيث الاعتبار لأنّ مفهوم

---

* قوله: «العادّ للشيء ...» ناظر إلى صدر المقالة السابعة من أصول أقليدس بتحرير الخواجه الطوسي: العدد الأقل إن كان يعدّ الأكثر فهو جزء له والأكثر المعدود به أضعافه. وفي كشّاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (ج ٢، ص ٩٤٩):

«العدّ بالفتح والتشديد لغة الإفناء، وعند المحاسبين إسقاط أمثال العدد الأقلّ من العدد الأكثر بحيث لا يبقى الأكثر، ويسمّى بالتقدير أيضاً على ما صرّح في بعض حواشي تحرير أقليدس ...».

كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل . وأمّا من حيث كونه واصلاً فهو يكون واحداً بالذات والاعتبار جميعاً لأنّه باعتبار واحد يكون مشتركاً بين القسمين لأنّه جهة اشتراكهما .

* فصل (٣٩)

في كيفيّة تعدّد الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفيّة تقدير كل منهما بالآخر

أمّا المطلب الأوّل فقد عرفت أنّ اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علّة لوجود الزمان ولا شك إنّ وقوع الحركة في كلّ جزء من المسافة علّة لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه فالحركة عادّة للزمان **على معنى أنّها توجد أجزائه المتقدمة والمتأخرة ، والزمان عادّ للحركة من حيث إنّه عدد لها لأنّ الحركة تتعين مقدارها بالزمان ، مثال ذلك إنّ وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة ، وأمّا وجود عددهم وعشريّتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فإنّ العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها ، وكذا

---

* قوله : «فصل في كيفيّة تعدد الزمان» وكيفيّة صيرورته ذا عدد . وقوله : «فقد عرفت أن اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علّة لوجود الزمان» يعني به جسم الفلك كما قد تقدّم غير مرّة ، وعرفت كلامنا فيه . وقوله : «من حيث فيها الحركة ...» ومن حيث إن لها أجزاء بعضها قبلٌ له قبلية بالذات ، وبعضها بعدٌ كذلك .

** قوله : «على معنى أنّها توجد ...» فبمقدار الحركة بحسب المسافة يكون المتقدم والمتأخر وتوجد أجزائه المتقدمة والمتأخرة وعددها اي منشأ انتزاعه . وقوله : «لأنّ الحركة تتعيّن مقدارها بالزمان» بحسب المسافة .

الزمان والزماني كالحركة فإنّ الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقداراً فإنّ كون المقدار مقداراً ليس بعلة فالزمان يقدّر الحركة على وجهين: أحدهما يجعلها ذا قدر والثاني بدلالتها على كمّية قدرها. والحركة تقدّر الزمان بمعنى أنّه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم والتأخر وبين الأمرين فرق، وأمّا الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما أنّ المسافة قد تدل على قدر الحركة فيقال مسير فرسخين وقد تدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكنّ الذي يعطي المقدار بالذات هو أحدهما، وهو الذي بذاته قدر وكمّية ولأنّه متصل في جوهره صلح أن يقال طويل وقصير ولأنّه ع.دد بحسب المتقدم منه والمتأخر صلح أن يقال إنّه كثير وقليل.

حكمة مشرقية:

إعلم أنّ المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلّها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً بل العقل بالتحليل يفرّق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصّه فالمسافة فرد من المقولة .كيف أو كم أو نحوهما، والحركة هي تجددها وخروجها من القوة إلى الفعل، وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة، والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه *أو هي باعتبار التعين المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعلية بعضها لبعض بوجه فيقال إنّ اتصال الحركة أنّما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة: فاتصال المسافة علّة لكون الحركة متصلة، ولا نعني بذلك أنّ اتصال المسافة علّة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافاً إلى الحركة، فالمسافة كما إنّها علّة

---

* قوله: «أو هي باعتبار التعين المقداري» وفي نسخة مصحّحة إذ هي أي حقيقة الزمان.

لوجود الحركة كذلك علّة لاتصالها إذ يمكن لأحد أن يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء، وأمّا كون الزمان متصلاً فليس ذلك بعلة لأنّ ماهيته الكم المتصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علّة وعلته ليست اتصال المسافة فقط *بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني أنّ اتصالها من حيث إنّه اتصال الحركة علة لوجود الزمان.

** فصل (٤٠)
في الأمور التي في الزمان

ذكر في الشفاء وغيره: أنّ الشيء أنّما يكون في الزمان إذا كان له متقدم ومتأخر، وهما لا يوجدان أوّلاً وبالذات إلّا للحركة ولذي الحركة ثانياً وبالعرض.

***وأيضاً فيه قد يقال لأنواع الشيء وأجزائه إنّها فيه والآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه، والساعات والأيام كالإثنين والثلاثة فيه، ****والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية،

* قوله: «بل اتصالها بتوسط ...» أي بل اتصال المسافة بتوسط اتصال الحركة علّة لوجود الزمان يعني أن اتصال المسافة من حيث إنّه اتصال الحركة علّة لوجود الزمان.

** قوله: «فصل في الأمور التي في الزمان ...» ناظر إلى أواخر الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الرحلي، ج ١، ص ٨٠).

*** قوله: «وأيضاً فيه ...» أي في الشفاء. وقوله: «والآن في الزمان ...» أي كما أنّ الزمان يوجد بسريان الآن فكذلك العدد لا يحصل إلّا بتكرر الواحد؛ فالآن في الزمان كالوحدة في العدد، والمتقدم والمتأخر في الزمان كالزوج والفرد العارضين في العدد. والساعات والأيام كالإثنين والثلاثة في العدد.

**** قوله: «والحركة في الزمان ...» أي كما أنّ الحركة سبب لوجود الزمان والزمان سبب لتقدّر الحركة فكذلك المقولات سبب لوجود العشرية والعشرية سبب لتقدّر المقولات فافهم.

والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية. وأمّا السكون فهو أمر عدمي لا يتقدّر بالزمان لذاته ولكن لأجل إنّ الحركتين يكتفنانه يحصل له ضرب من التقدم والتأخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان.

* أقول: ما من جوهر إلّا وله أو فيه ضرب من التغيّر كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة أخرى، وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته ثمّ إنّ الزمان متعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثمّ بالحركة المستديرة التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات **سيّما ما للجرم الأقصى ***ويتقدّر به سائر الحركات الأينية والوضعية، وبواسطتها يتقدر التي في الكيف والكم،

---

* قوله: «أقول ما من جوهر ...» أي ما من جوهر إلّا وله ضرب من التغير كتجدد الطبيعة، أو فيه ضرب من التغير كالكم والكيف ونحوهما. وقوله: «فالساكن من جهة متحرك من جهة أخرى» أي متحرك من جهة أخرى بالحركة الجوهرية. وقوله: «ثمّ إنّ الزمان متعلق عندنا بتجدّد ...» وقد تقدّم كلامنا في الزمان في الفصل الرابع والثلاثين من هذا المسلك.

** قوله: «سيّما ما للجرم الأقصى» الجرم الأقصى في الهيئة المجسّمة هو الفلك التاسع ويسمّى بمحدّد الجهات، وفلك الأفلاك، ومعدّل النهار، والفلك الأطلس أيضاً. وقال الشيخ البهائي في أوّل «تشريح الأفلاك»: وهذان ـ يعني بهما الفلك التاسع والفلك الثامن ـ هما العرش والكرسي بلسان الشرع». أقول: كان الصواب أن يقول: وهذان هما من مظاهر العرش والكرسي بلسان الشرع؛ والورود في التنقيب والتحقيق ينجرّ إلى الإطناب والخروج عن أسلوب تعليقة الكتاب.

*** قوله: «ويتقدّر به ...» أي ويتقدّر بالجرم الأقصى. وقوله: «وبواسطتها ...» أي وبواسطة الحركة المستديرة التي هي أقدم الحركات يتقدّر التي في الكيف والكم. قوله: «وما يجري مجراهما ...» أي الفعل والانفعال. وقوله: «حتى الأعدام والإمكانات» الأعدام كعدم صورة الانسان بالفعل للعلقة؛ وأمّا الإمكانات فالمراد منها الإمكانات الاستعدادية. قوله: «وكذا معيّة ...» أي وكذا في تسمية الدهر معيّة المتغيرات مع المتغيرات في تسمية الدهر كحركة النيّرين معاً. وقوله: «وليست بإزاء هذه المعيّة» أي بإزاء المعيّة السرمديّة. وقد تقدّم الكلام في الزمان والدهر والسرمد في آخر الفصل الثالث والثلاثين من هذا المسلك، والله سبحانه فتّاح القلوب ومنّاح الغيوب.

وأمّا تجدّد غيرها من المقولات كالإضافة والملك وما يجري مجراهما حتى الأعدام والإمكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر في الزمان بالعرض. وأمّا الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيّرات فتلك المعية تسمّى بالدهر، وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيّرها بل من حيث ثباتها إذ ما من شيء إلّا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغير فتلك المعيّة أيضاً دهريّة وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليست بإزاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدّم وتأخّر ولا استحالة في ذلك، فإنّ شيئاً منهما ليس مضائفاً للمعية حتى تستلزمهما.

* المسلك الرابع

في تتمّة أحوال الحركة وأحكامها

وفيه فصول

---

* قوله: «المسلك الرابع في تتمّة أحوال الحركة وأحكامها» أقول: تقدّم كلامنا مراراً في تصحيح عناوين الكتاب؛ وهذا العنوان أعني «المسلك الرابع» قد حرّف في المطبوع من قبل، وكذا في عدّة نسخ مخطوطة عندنا بالمرحلة الثامنة. ثمّ إنّ فصول هذا المسلك وهي خمسة عشر فصلاً لمّا كانت في أحوال الحركة وأحكامها أيضاً كان الصواب أن يكون له عنوان آخر كالتتمّة والتذييل والخاتمة ونحوها.

فصل (١)

في ما منه الحركة وما إليه الحركة ووقوع التضاد بينهما

الذي منه الحركة والذي إليه الحركة في الكيف والكمّ * متضادّان أو يكونان كالمتضادّين، أمّا في الكيف فكالحركة من السواد إلى البياض وهما متضادّان بالحقيقة وكالحركة من الصفرة إلى النيليّة وهما كالمتضادّين، لكون أحدهما أقرب إلى البياض والآخر إلى السواد. وأمّا في الكم فمثل الحركة من الأكثر حجماً في طبيعته إلى الأقل حجماً فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول إلى النموّ الذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين. وأمّا في الأين فالأيون وإن كانت في ذاتها متشابهة إلّا أنّها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الأين إن وقعت من الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضدّ إلى الضدّ إذ لا جهة طبيعية إلّا هاتين وإن وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين. وأمّا التي لا تكون بالطبع فطرفاها لا يخلوان عن التضاد بوجهين: أحدهما أنّ الأيون كأجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حدّ واحد. وثانيهما مبدئية المبدأ ومنتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف فحينئذ يصير الطرفان **متضادين بالعرض. وأمّا الحركات المستديرة

---

* قوله: «متضادّان أو يكونان كالمتضادّين» إذا كانت بينهما غاية التباعد فهما متضادّان. وإن لم تكن بينهما غاية التباعد فهما كالمتضادّين.

** قوله: «متضادّين بالعرض» أي باعتبار المبدئية والمنتهائية. وقوله: «إنّه نقطة بل جوهر الحركة ...» أي ليس كما توهمه بعض أنّ المبدأ والمنتهى فيها نقطة بل جوهر الحركة أي حقيقة الحركة مما يستدعي الخ.

فليس المبدأ والمنتهى فيها كما توهمه بعض أنّه نقطة بل جوهر الحركة مما يستدعي كل قطعة منها مبدأ ومنتهى لا يجتمعان في الوضعية كلُّ وضع من أوضاع الجسم المتحرك يصح أن يفرض مبدأ ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما فعلم أنّ الذي يعرض له المبدئية أو المنتهائية *قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل، وكذا مبدئيته ومنتهائيته، ولكل منهما قياس إلى الحركة وقياس إلى الآخر فقياس كلّ منهما إلى الحركة قياس التضايف إذ المبدأ مبدأ لذي المبدأ، وأمّا قياس كلّ منهما إلى الآخر فليس بتضايف إذ ليس إذا عقل المبدأ عقل المنتهى، ومن الجائز وجود حركة لا بداية لها أو لا نهاية لها كحركات أهل الجنّة وإذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والإيجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق إلّا التضاد.

فإن قلت: فكيف يجتمعان في جسم واحد ـ والأضداد من حقّها عدم الاجتماع ـ؟

قلنا: الأضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها، والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية **ليس الجسم بل أطرافه وحالاته.

---

* قوله: «قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل» مثلاً كمحاذات جزء من الفلك في الغد لشيء من الأشياء، أو نقطة من الجسم يفرض فيها المبدئية والمنتهائية. قوله: «وكذا مبدئيته ومنتهائيته» الضمير في الكلمتين راجع إلى قوله: «الذي يعرض له المبدئية والمنتهائية». وقوله: «ولكل منهما...» أي ولكل من المبدئية والمنتهائية. وقوله: «إذ ليس إذا عقل المبدأ عقل المنتهى» وفي نسخة مخطوطة عندنا «إذ ليس إذا عقل مبدأ عقل منتهى». وقوله: «كحركات أهل الجنّة» مثّل لا نهاية لها. قوله: «وإذ هما وجوديان...» الضمير راجع إلى المبدأ والمنتهى. وقوله: «فكيف يجتمعان...» أي فكيف يجتمع المبدأ والمنتهى في جسم واحد الخ.

** قوله: «ليس الجسم بل أطرافه وحالاته» أي الجسم موضوع بعيد للمبدئية والمنتهائية، والموضوع القريب لهما هو أطراف الجسم وحالاته.

فصل (٢)

في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات

* قد مرّ كلام جمليّ في هذا ونزيدك بياناً فنقول: أمّا المضاف فطبيعة غير مستقلة بل تابعة فتبوعها إن تحرك تحركت أو سكن فسكنت أو زاد فزادت أو نقص فنقصت أو اشتدّ فاشتدّت أو ضعف فضعفت كل ذلك بالعرض لا بالذات.

وأمّا متى فقال الشيخ في النجاة: وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فإذ كان كل حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر هذا خلف. **وقال في الشفاء: يشبه أن يكون الانتقال في متى واقعاً دفعة لأنّ

---

* قوله: «قد مرّ كلام جملي في هذا ...» قد تقدّم الفصل الثالث والعشرون من المسلك الثالث في تعيين أيّة مقولة من المقولات تقع فيها الحركة وأيّتها لم تقع فيها الحركة؛ وكان الفصل الذي بعده في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس، وقد تقدّمت تعليقاتنا فيها أيضاً.

** قوله: «وقال في الشفاء: يشبه أن يكون الانتقال ...» قال في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الرحلي الحجري، ص ٤٥، س ٢٣): «وأمّا مقولة متى فيشبه أن يكون الانتقال من متى إلى متى آخر أمراً واقعاً دفعةً كالانتقال من سنة إلى سنة أو من شهر إلى شهر، أو يشبه أن تكون حال متى كحال أمر الإضافة في أن نفس متى لا ينتقل فيه عن شيء إلى شيء بل يكون الانتقال الأوّل في كيف أو كم، ويكون الزمان لازماً لذلك التغيّر فيعرض بسببه فيه التبدّل، وأمّا ما لا تغيّر فيه فستعلم أنّه ليس في الزمان فكيف يكون له حركة فيه.

وفي نسختين من الأسفار في مكتبتنا تعليقة مخطوطة في المقام من المتأله الجليل السيّد أبي الحسن الجلوة ـ رضوان الله عليه ـ صورتها هكذا: «إذا فرض حركة المتحرك المعيّن في مسافة معيّنة في زمان معيّن تكون هذه الحركة واحدة لوحدة الاتصال من أوّل المسافة إلى منتهاها، ومعلوم أنّ المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها، بل هذا الشخص من الحركة تمّ وجوده في آن أوّل ورود

الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة.

أقول: قد مرّ تحقيق كون الحصول التدريجي لشيء إذا اعتبر نفسه يكون دفعياً، واستشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية، ثمّ قال: وقد يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أنّ الانتقال لا يكون فيه بل يكون أوّلاً في كيف أو كم ويكون الزمان ملازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار. أقول: تابعية الزمان للمقولة * ليست

المتحرك في المنتهى وفي الزمان الذي بعد ذلك الآن تكون الحركة معدومة. فهذا الآن انتهاء الحركة وابتداء زمان السكون ولا ضير في كون الحركة موجودة في ابتداء زمان السكون وكون السكون منتهياً إليها.

فإن قلت: إذا وصل المتحرك إلى المنتهى فالحركة قد انقطعت وبطلت. فكيف ثمّ وجود الشخص في المنتهى مع عدم أجزائه المتقدّمة؟

قلت: وجود كل شيء يكون بحسبه ووجود الحركة معناه أن يكون جزء منها موجوداً في زمان وجزء آخر منها في زمان آخر، ومعناه وجود شخص من الحركة هو أن يصير جميع أجزائه المفروضة المتعلقة بهذا الشخص المتصل موجودة في أزمنة متغائرة بعضها عن بعض. وصدق هذا المعنى أي كون جميع الأجزاء المتعلقة بهذا الشخص موجودة في الأزمنة المتغائرة المتقدمة الذي هو مناط تحقق الشخص المعيّن من الحركة لا يكون في المبدأ ولا في البين بل يكون في المنتهى فوجود هذا الشخص من الحركة آنيّ بهذا الاعتبار فعدمه لا يكون تدريجياً؛ وحكم المسافة من حيث إنّها مسافة كذلك فلو تحرّك جسم في المسافة من تلك الحيثيّة يلزم أن يكون الانتقال من فرسخ إلى فرسخ دفعياً. وظهر من هذا كلام الشيخ في الشفاء: «يشبه أن يكون الانتقال في متى دفعياً» لأنّ الانتقال من زمان إلى آخر أنّما هو بأن ينتهي الزمان الأوّل ويدخل في آخر. وظاهر أن ذلك أنّما هو في كلّ آنات الزمان الثاني وليس ممّا يقع في الزمان منطبقاً عليه، والمراد بالانتقال دفعةً هو ذلك».

* قوله: «ليست كتابعية الإضافة» أي ليست كتابعية الإضافة للمقولة. وقوله: «كما للمقولة» أي كما تكون المقولة دفعية. وقوله: «لا أنّها تابعة لها في التجدد» أي لا أنّ الحركة تابعة للمقولة في التجدد.

كتابعية الإضافة إذ ليس للزمان وجود دفعي آلي كما للمقولة بخلاف الإضـافة إذ يحتمل الآنيّة والزمانيّة ، والزمان لا يحتملها ولا أحدهما فإنّ الحـركة نفس تجـدد المقولة التي فيها الحركة لا أنّها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى .

وأمّا الجدة فصحّ القول بأنّها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها .

وأمّا مقولة أن يفعل وأن ينفعل فبعضهم أثبت الحركة فيها وهو باطل إلّا أن يعني بذلك كونها نفس التحريك والتحرك أي الحركة من جهة نسبتها إلى المحرك تارة وإلى المتحرك أخرى ، وأمّا لو أُريد غير ذلك فلم يصح لأنّ الشيء إذا انـتقل من التبرّد إلى التسخّن فلا يخلو إمّا أن يكون التبرّد باقياً فيه فهو محال وإلّا لزم أن يتوجّه شيء واحد إلى الضدّين في زمان واحد وإن لم يبق التبرّد فالتسخّن آنّما وجد بعد وقوف التبرّد وبينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرّد إلى التسخّن على الاستمرار .

أقول : ويمكن البيان بوجه أشمل وأوجز وهو أنّ الحركة في مقولة عبارة عن حصولها شيئاً فشيئاً *فلها في كل آن من زمان الحركـة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه وإلّا لكان الآني زمانياً بل الآن زماناً .

ولقائل أن يقول : إنّ الشيء قد ينسلخ عن فاعليته يسيراً يسيراً لا من جهة

---

* قوله : «فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر» وهذا لا يتصور في غير القارة من تـلك المقولات إذ لو تحرك شيء في مقولة متى لزم أن يكون له في كل آن يفرض من زمان حركته سنة أو شهر أو غير ذلك فيكون انتقاله من سنة إلى سنة أو من شهر إلى شهر دفعياً . هذا ما نقل عن شرح الهداية بإسقاط بعض عباراته اختصاراً . وقوله : «لقائل أن يقول ... » حاصله أنّ الحركة تصح في مـقولة أن يفعل . وقوله : «وإما لأنّ الآلة تكلّ ... » كالبدن مثلاً . وقد سـبق الكـلام في عـدم الحـركة أصـلاً في مقولاتٍ ثلاث أصلاً وهي مقولة أن يفعل وأن ينفعل ومتى ؛ وأمّا المضاف والمـلك فـيتحركان لكـن بالعرض لا بالذات . وقوله : «فلا دور لمثل هذا الكلام ... » وذلك لأنّ فاعل التجددي لا يحصل في آن .

تنقصّ قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيأة في الفاعل.

فنقول: ذلك إمّا لأجل أنّ قوته تفتر يسيراً يسيراً إن كان الفعل بالطبع، وإمّا لأنّ العزيمة تنفسخ يسيراً يسيراً إن كان بالإرادة وإمّا لأنّ الآلة تكلّ إن كـان آليّـاً وفي جميع ذلك يتبدل الحال في القوة أو الإرادة أو الآلة ثمّ يتبعه التبدّل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا دور لمثل هذا الكلام كما لا يخفى.

* فصل (٣)

في حقيقة السّكون وأن مقابل الحركة أيّ سكون هو وانّه كيف يخلق الجسم عنهما جميعاً؟

إعلم أنّ كل جسم إذا لم يتحرك فهناك معنيان ** أحدهما حُصُوله المستمر في أين أو كم أو كيف أو غيره. والثاني عدم حركته التي من شأنه فاتّفق القوم عـلى تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي، ولهم في ذلك حجّتان.

الأُولى أنّ السكون مقابل للحركة بالإتفاق، والتقابل بينهما لا يتحقق إلّا إذا كان مفهوم السكون عدمياً *** لما تقرر أنّ حدود المتقابلات متقابلة؛ فإذا حدّدنا

---

* قوله: «فصل في حقيقة السكون...» ناظر إلى الفصل الرابع من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء (ط ١. ج ١. ص٤٨) حيث قال: «الفصل الرابع في تحقيق تقابل الحركة والسكون...».

** قوله: «أحدهما حصوله المستمر...» أي سكون في الأين أو الكم.

*** قوله: «لما تقرر أن حدود المتقابلات متقابلة» ولقائل أن يقول: إنّ السواد والبياض مثلاً متقابلان مع أنّهما وجوديان فتدبّر. قوله: «فإذا حدّدنا الحركة أوّلاً بأنّها كمال أوّل...» هذا التحديد انّما هو من أرسطو. وقوله: «إذ كلّ وجود فهو كمال» أي حتى السكون هنا فافهم؛ فحينئذ يتعيّن أن

الحركة أوّلاً بأنّها كمال أوّل لما بالقوة لا بدّ أن يؤخذ في حدّ السكون مقابل شيء من أجزاء هذا التعريف، فإذا جعلنا السكون وجودياً فلا بدّ من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال فحينئذ يتعيّن أن يذكر في حدّه ما يقابل أحد القيدين الاخرين فإمّا أن نقول إنّه كمال ثان لما بالقوة أو نقول كمال أوّل لما بالفعل فعلى الأوّل يلزم أن يكون قبل كل سكون حركة وإلّا لم يكن ثانياً وعلى الثاني يلزم أن يكون بعد كل سكون حركة وإلّا لم يكن أوّلاً، واللازمان باطلان فكذا الحدّان فبقي أن نورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الأمر العدمي لا محالة، وأمّا إذا رسمنا السكون أوّلاً وعنينا به الأمر الوجودي وهو حصوله في الحيّز فلا بدّ من تقييده بما يشعر بالاستمرار وما يرادفه فلا يمكن إلّا بذكر الزمان أو ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زماناً أو أكثر من آن أو الحصول في شيء بحيث يكون قبله أو بعده فيه وكل ذلك لا يعرف إلّا بالحركة التي فرضنا أنّها لا تعرف إلّا بالسكون فيلزم الدور وهو محال فبقي أن يكون الرسم للحركة أوّلاً وبالذات ثمّ يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلاً له، وذلك لا يتأتى إلّا إذا كان عدمياً.

*وأمّا الحجّة الثانية فهي إنّ في كل صنف من أصناف الحركة أمراً عدمياً يقابله، فللنمو وقوف يقابله، وللاستحالة سكون يقابله، وللنقلة عدم يقابلها، وكما إنّ السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره، ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير، فكذا السكون المقابل للحركة

نذكر في حدّه أي في حدّ السكون ما يقابل أحد القيدين الآخرين ـ أحد القيدين هو أوّل، والقيد الآخر هو لما بالقوة. قوله: «وأمّا إذا رسمنا السكون أوّلاً ...» أي حتى تكون الحركة عدم السكون. وقوله: «بما يشعر بالاستمرار ...» وذلك كالزمان. وقوله: «أو ما يرادفه» وذلك كقولك أكثر من آن واحد. وقوله: «فبقي أن يكون الرسم للحركة ...» حتى يكون السكون مقابلاً لها.

* قوله: «وأمّا الحجّة الثانية ...» أي الحجّة الثانية على أنّ السكون عدميّ.

الأبنية ولغيرها، وليس هذا ببحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء، ثمّ زعم بعضهم أنّ المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها. وقيل: المقابل لها هو الذي وقع في الإنتهاء، ولكل من القائلين حجج على صحّة رأيه، والحق أنّ السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة إليه جميعاً فإنّ السكون ليس عدم حركة خاصة وإلّا لكان كل حركة إلى جهة سكوناً في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس، ثمّ لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكون طبيعي كان المقابل للحركة الطبيعة إلى فوق هو السكون إلى فوق لأنّ ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت. والمقابل للحركة التي إلى أسفل هو السكون في أسفل لما علمت فحينئذ المقابل للحركة هو السكون في المنتهى.

وأمّا كيفيّة خلوّ الجسم عن الحركة والسكون جميعاً فذلك في ثلاثة أمور:

الأوّل في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيّزه الطبيعي مثل كلّيات الأفلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة أيضاً لأنّ السكون عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في أحيازها لا ساكنة ولا متحركة.

والثاني أنّ كل جسم إذا لم يماسّه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال أو الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه، ولا ساكن أيضاً لأنّه غير ثابت في مكان واحد زماناً والسكون لا ينفك من ذلك.

الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكناً ولا متحركاً لأنّ الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكناً فيه.

أقول: في كل واحد من الأمور الثلاثة نظر *أمّا الأوّل فقد مرّ أنّ القبول والإمكان المأخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم ما هو بحسب الجنس القريب فكلّيات العناصر يمكن أن يسمّى عدم حركتها في الأين سكوناً.

وأمّا الثاني فهو مع ابتناء ما ذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان سطحاً يمكن أن يقال إنّ كلاً من السمك والطير ساكن في مكانه وإن تبدلت عليه السطوح لأنّ ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة فإنّ الحركة لا بدّ فيها من فاعل مؤثر وقابل متأثر فإذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكاً فليس هناك إلّا السكون فقط.

وأمّا الثالث فنقول فيه: المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون وإن لم يتصف بالحركة في الآن.

فإن قلت: إذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفاً بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون.

قلنا: مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بأن يكون في الآن قيداً للحركة لا للعدم فلا يلزم أن يكون الجسم متصفاً في الآن بذلك العدم **بل بالحركة

---

* قوله: «أمّا الأوّل فقد مرّ أنّ القبول والإمكان...» قد مرّ في ذيل الفصل السادس من المرحلة الخامسة حيث قال: «شكّ وتحقيق: وههنا إشكال قوي وهو أنّ المقولات العالية...» (ج ٢، ص ١٥٩ من هذا الطبع الذي هو بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقنا عليه). وقوله: «قد اكتفى بعضهم ما هو بحسب الجنس القريب...» أي ولا يلزم أن يكون بحسب الشخص أو النوع أيضاً.

** قوله: «بل بالحركة الواقعة في الزمان...» كما أن عدم حركة زيد في جهة من الجهات وتحرّكه في جهة أخرى لم يلزم أن يكون ساكناً فيها بل كان متحركاً بجهة أخرى وإن لم يصدق عليه في الأخرى بالحركة وعدمها، وكذا هنا لأنّ الجسم إذا لم يكن في الآن متصفاً بالحركة لم يلزم أن يكون ساكناً في الآن بل يصدق عليه المتحرك في الزمان وإن لم يصدق عليه المتحرك في الآن ولا لا متحرك فيه. قوله

الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حدّ من حدوده، نعم يخلو الجسم في كل آن من زمان حركته من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لأنّ الزمان مأخوذ في حدّ كل منهما.

وأيضاً رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم، والحركة في الآن أخص من الحركة مطلقاً، والتي ارتفعت عن الجسم في الآن هي طبيعة الأخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الأعم.

* فصل (٤)

في الوحدة العدديّة والنوعيّة والجنسيّة للحركة

قد عرفت أنّ الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها، وعرفت أنّها متعلقة بأمور ستّة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الأمور، أمّا وحدتها الشخصية فلا يخلو عن وحدة الموضوع ووحدة الزمان إذ لا بدّ من وحدتها في وحدة كل عرض **فإنّ البياض الموجود في أحد الجسمين غير الموجود في الجسم الآخر، وإذا عاد

«لأنّ الزمان مأخوذ في حد كل منهما ...» أي في حدّ كل من الحركة والسكون. وقوله: «والتي ارتفعت عن الجسم ...» أي الحركة التي ارتفعت عنه.

* قوله: «فصل في الوحدة العددية ...» راجع الفصل الثالث والعشرين من الفن الخامس من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٦٠٠). وقوله: «وعرفت أنّها متعلقة بأمور ستّة ...» تقدّم الكلام في ذلك في الفصل الثالث والعشرين من المسلك الثالث حيث قال في صدر ذلك الفصل: «واعلم أنّ الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بأمور ستّة: الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما إليه الحركة والزمان الخ». وإن شئت فراجع أيضاً الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الحجري، ج ١، ص ٣٧، س ٢٢): «واعلم أنّ الحركة قد تتعلق بأمور ستّة الخ».

** قوله: «فإنّ البياض الموجود في أحد الجسمين ...» وذلك لأنّ الموضوع متغاير. وقوله:

بياض جسم بعد زواله لم يكن العائد هو الذي زال، وكما أنّ البياض لا يتكثر بالنوع أو بالجنس لنفس تكثر موضوعه بالنوع أو بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعاً أو جنساً تكثر الحركة بهما، وذلك لأنّه لا بدّ في تكثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتية، والإضافة إلى الموضوع من الأحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لا مدخل لها في ماهياتها ولذلك يجوز أن يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة وإذا اختلف شيء منها تعدّدت الحركة شخصاً لا نوعاً وإنّما يختلف بالنوع إذا اختلف مبادئها وهي ما منه وما فيه وما إليه. أمّا ما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدأ إلى منتهى بالاستقامة ويكون الأخرى بالاستدارة، ومثل أن تكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد، والأخرى منه إلى الفستقية ثمّ إلى الخضرة ثمّ إلى النيلية ثمّ إلى السواد. وأمّا ما منه وما إليه فمثل الصاعد والهابط فيجب أنّه *إذا اختلف شيء من هذه الثلاثة في

«وإذا عاد بياض جسم بعد زواله ...» وذلك كإصابة الضوء في اليوم بعد إصابة الضوء في الأمس بذلك المكان؛ وإنّما لم يكن العائد هو الذي زال لأنّ وحدة الزمان معتبرة وليست هنا وحدة الزمان. وقوله: «فكذلك لا يوجب ...» أي الحركة واحدة نوعاً وجنساً. وقوله: «والإضافة إلى الموضوع من ...» أي العلاقة الوجودية: دفع دخل مقدّر ووجهه ظاهر. وقوله: «لسائر المقولات» كلمة السائر هيهنا بمعنى الجميع. وفي مادة «س ي ر» من صحاح اللغة للجوهري: سائر الناس جميعهم؛ أي يجوز أن يجتمع جميع المقولات في موضوع واحد واختلاف الموضوع لا يوجب اختلاف الأنواع. ولو كان كذلك لزم أن تكون المقولات المختلفة الأنواع متحدة بالنوع عند اجتماعها في موضوع واحد وليس كذلك. وبعبارة أخرى تلك الإضافة لو كانت داخلة في ماهياتها مع ملاحظة اجتماعها لزم أن لا تكون بين المقولات مباينة ومعاندة فافهم.

* قوله: «إذا اختلفت شيء من هذه الثلاثة ...» أي ما منه وما فيه وما إليه. وقوله: «لم تكن واحدة بالنوع» أي بل مختلفة بالنوع. وقوله: «طريقها واحدة» من حيث إن أحدهما من التسود إلى التبيض والآخر بالعكس.

شرائط وأحوال تتعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع، وربّما يظن أنّ التسوّد والتبيّض وإن اختلفا في المبدأ والمنتهى طريقهما واحدة، وكذلك زعم إنّ الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالأعراض والكل خطأ، * وكذلك المستقيمة والمستديرة متخالفتان نوعاً لاختلاف ما فيه الحركة نوعاً لأنّ الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع، وكذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديبات كما أنّ الحركات المتفقة في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة، والحركات المتفقة في النوع لا تتضاد، وأمّا السرعة والبطؤ فلا يختلف بهما الحركة في النوع إذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة، وأمّا الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكمّ.

** شكّ وإزالة:

قول مَن قال: إنّ الحركة لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهوية لأنّها

---

* قوله: «وكذلك المستقيمة والمستديرة متخالفتان نوعاً...» ناظر إلى قول بهمنيار في التحصيل (ط إيران، ص٣٧٦): «واعلم أنّ الخط المستدير مخالف للخط المستقيم مخالفة نوعية لا شخصية ...».

أقول: وحيث إنّ المستقيم والمستدير متخالفان نوعاً كان تحصيل نسبة القطر إلى محيط الدائرة، وكذلك تحصيل جيب قوس من الدائرة من أهمّ المسائل الرياضية لأنّ القطر خط مستقيم والدائرة خط مستدير، وكذلك الجيب خط مستقيم وأمّا قوسه فهي قطعة من الدائرة وأيّة نسبة بين المستقيم والمستدير؟ على التفصيل الذي تجده في رسالتنا الفارسية الموسومة بـ«تكسير الدائرة» (١١ رسالة، ط ١، ص٥٦١)؛ وكذلك في النكتة ٩٠٨ من كتابنا «هزارويک نكته»، وفي كتابنا «دروس معرفة الوقت والقبلة». وكتابنا الآخر الفارسي «دروس هيئت و ديگر رشته‌هاى رياضى» (ج ١، درس ٦٢، ص ٣٩٠) تهديك إلى مواضع البحث فهارسها.

** قوله: «شكّ وإزالة» وفي نسخة مخطوطة عندنا شكّ وإزاحة؛ ولكن قوله: «قول مَن قال: ...

شيء فايت ولاحق يزال كما علمت بأنّ الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم إلى قسمين فهي واحدة كما أنّ العشرة من حيث ذاتها غير منقسمة فهي وإن كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها، وقد مرّ أنّ لها وجوداً في الخارج سواءٌ كانت بمعنى القطع أو بمعنى التوسط.

وقد تفصّى بعضهم عن تلك الشبهة بأنّ مثل الحركة الواحدة في أنّها قد تعدم منها أشياء ويكون مع عدم تلك الأشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت الذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسدّ الخلل بما يقوم مقامها، وكذلك صورة كلّ شخص من الحيوان والنبات.

أقول: حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان أو النبات فإنّ كلاً منهما صورته عين مادته ووحدتها بعينه وحدة الكثرة بالقوة أو بالفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذي.

قال بهمنيار في التحصيل *إشارة إلى ما ذكر من التفصي: وليس يعجبني أمثال هذه الأجوبة فإنّه يستحيل أن يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من

يزال كما علمت» يصدّق الإزالة. وكلمة قول مبتدأ ويزال خبر له، والشك قوله: «إنّ الحركة لا توصف بالوحدة الخ». وقوله: «سواء كانت بمعنى القطع أو بمعنى التوسط ...» قد تقدّم بيان الحركة بمعنى القطع وبمعنى التوسط في الفصل الحادي عشر من المسلك الثالث: «فصل في تحقيق القول في نحو وجود الحركة، قال الشيخ في الشفاء: الحركة اسم لمعنيين ...».

* قوله: «إشارة إلى ما ذكر من التفصّي ...» ناظر إلى قوله آنفاً: وقد تفصّى بعضهم عن تلك الشبهة بأن مثل الحركة الواحدة الخ. وإن شئت فراجع الفصل الرابع عشر من المقالة الثانية من الكتاب الثاني من كتب التحصيل في الحركة الواحدة بالشخص والنوع والجنس، ومعنى الوحدة في الحركة الفلكية (ص٤٣٦) وفرق الشيخ في الشفاء بين البيت والحيوان والنبات بأن تنقص جزء منه وتبدّله باللبن الأخرى ليس المتبدّل ما كان قبله.

دون أن يقضي بثبات أجزاء وجدت فيها من أوّل الكون محفوظة إلى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل وتكون مقارنة لصورة واحدة أو قوة واحدة تستحفظان التخلل الواقع في عين (غير خ ل) تلك الأجزاء بما يورده من البدل والبيت القائم بما يسدّ مسدّ اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص إذ التركيبات هي من جملة الأعراض تفسد بفساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال، وكذلك الظل في الماء السائل ليس واحداً بعينه لأنّه حال للقابل فإذا استحال القابل لم يبق صفته كما أنّه إذا استحال القابل مطلقاً لم يبق صفة مطلقة انتهى؛ فعلم أنّ الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي أحق بالوحدة منها، وأمّا بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مرّ بيانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي به يكون بين ماض ومستقبل هي واحدة باقية عندهم أبداً *وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله، وهي الواسطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة واللّاحقة، وأمّا هذه التي بمعنى القطع فيشبه أن تكون وحدتها بالعرض ووحدتها ليست كوحدة ذلك الأمر التوسطي لأنّها عقلية علمية وهذه اتصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله.

** فصل (٥)

في حقيقة السرعة والبطؤ وأنّهما ليسا بتخلل السكون

لمّا استحال وجود حركة غير متجزية أو متجزية إلى ما لا يتجزى ولو بالقوة

---

* قوله: «وهي عندنا متبدّلة في كل آن» إشارة إلى الحركة الجوهرية.

** قوله: «فصل في حقيقة السرعة والبطؤ ...» الفصل الخامس والعشرون من الفن الخامس من المباحث المشرقية للفخر الرازي في حقيقة البطؤ والسرعة، وبيان أنّ البطؤ ليس لتخلل السكنات (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٦٠٢).

فاستحال كون السرعة والبطؤ بتخلل السكنات، أمّا الأوّل فلأنّه لو جاز وجود حركة لا تتجزّى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللّازم محال لما سيأتي في مباحث الجواهر فكذا الملزوم. وبيان الملازمة بأنّ الحركة مطابقة للمسافة، والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجزلا إلى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزية، وأمّا الثاني فلو كانت حركة أسرع من حركة والأخرى أبطأ منها لأجل تخلل السكنات يلزم أن يرى المتحرك ساكناً والرحى متفككاً، *وذلك لأنّ نسبة زمان السريع من الحركة إلى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء إلى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة أحدهما عشر زمان حركة الآخر وكان المقطوع من مسافة إحداهما آلاف ألوف مسافة الأخرى واتّفقا في الأخذ والترك لوجب أن يرى الأبطاء حركة ساكناً في خلال حركته المحسوسة متصلة في أجزاء من ذلك الزمان نسبتها إلى أجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع إلى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البيّنة المذكورة في الكتب.

فصل (٦)
في أحوال متعلّقة بالسرعة والبطؤ

منها أنّ كلاً منهما مشترك معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة والكمّية والكيفية لاتحادها في الحدّ المشترك وهو القطع للمسافة في زمان أقل.

---

* قوله: «وذلك لأن نسبة زمان السريع ...» هذا كأربعة متناسبة بأن يفرض زمان السريع والبطيء واحداً كانت مسافة البطيء نصف مسافة السريع، وإن فرض مسافتهما واحدة كان زمان السريع نصف زمان البطيء كقول المصنّف نسبة زمان السريع الخ.

ومنها أنّ من أسباب البطؤ في الحركات الطبيعية *ممانعة المخروق، وفي القسرية ممانعة الطبيعة، وفي الإرادية هما جميعاً.

ومنها أنّ التقابل بين السرعة والبطؤ ليس بالتضايف لأنّ المضافين متلازمان في الوجودين، وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس تقابلهما أيضاً بالثبوت والعدم لأنّهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة، وإن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلأحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدمياً أولى من جعل الآخر عدمياً فلم يبق من التقابل بينهما إلّا التضاد لا غير.

ومنها أنّ تقابل السرعة والبطؤ لمّا كان بالتضاد كما مرّ والمتضادان يقبلان الأشد والأضعف فيجب أن يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بدّ أن ينظر في أنّه كيف يتصور سرعة لا أسرع منها وبطؤ لا أبطأ منه.

أقول: إنّ القوة المزاولة للتحريك لا بدّ وأن تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعدّاها، وأمّا الغاية في البطؤ فهي أيضاً توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة كممانعة قوام المخروق أو الطبيعة في المقسور للقسرية وغير ذلك.

**ومنها أنّ العلّامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها إلى بعض معاصريه مورداً

---

* قوله: «ممانعة المخروق...» المعاوق إمّا داخلي أو خارجي أو هما جميعاً: والمعاوق الداخلي كممانعة الطبيعة كصعود الحجر. والمعاوق الخارجي كنزول الحجر في الهواء أو الماء مثلاً، لأن نزول الحجر في الماء أبطأ من نزوله في الهواء، وفي الإرادية كلاهما جميعاً أي المعاوق الداخلي والخارجي. وقوله: «لأنّ المتضائفين متلازمان في الوجودين» أي في الوجود الخارجي والذهني. وقوله: «فلأحدهما نقصان المسافة» أي في البطيء. «وللآخر نقصان الزمان» أي في السريع.

** قوله: «ومنها أنّ العلّامة الطوسي ذكر في رسالة...» تلك الرسالة تحتوي ثلاث مسائل: أوليها هي التي أتى بها المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في هذا المقام؛ وذلك المعاصر هو شمس الدين

فيها بعض الإشكالات العلمية هذا الإشكال بقوله: لمّا امتنع وجود حركة *من غير أن يكون على حدٍّ معيّن من السرعة والبطؤ وجب أن يكون للسرعة والبطؤ مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية، والسرعة والبطؤ غير متحصلي الماهية إلّا بالزمان فإذاً للزمان مدخل في علّية الحركات الشخصية فكيف يمكن أن يجعل حركة معيّنة علّة لوجود الزمان، ولا يمكن أن يقال الحركة من حيث هي حركة علّة للزمان ومن حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما إنّ الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متشخصة بها لأنّ الحركة ليست من حيث هي حركة علّة للزمان وإلّا لكان لجميع الحركات مدخل في علّيته إنّما هي علّة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فما وجه حلّ هذا الإشكال انتهى كلامه.

أقول: ما صادفنا جواباً لأحد فيه، والذي خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقاً أنّ عروض الزمان للحركة أنّما هو في ظرف التحليل فإنّ الحركة والزمان كما

الخسروشاهي ـ ره ـ: والرسالة مطبوعة في هامش كتاب المبدأ أو المعاد للمصنّف أعني به صاحب الأسفار (ط ١، ص ٣٧١)، وفي هامش شرح الهداية له أيضاً (ط ١، ص٣٨٣).

* قوله: «من غير أن يكون على حدّ معيّن من السرعة والبطؤ ...» وذلك لأنّ السرعة والبطؤ فصلان للحركة. وقوله: «فإذاً للزمان مدخل في علّية الحركات الشخصية» وذلك لأنّ السرعة المحتاجة إلى الزمان فصل للحركة وموجد لها فيكون الزمان مدخلاً في وجود الحركة، فكيف يمكن أن يجعل حركة معيّنة علّة لوجود الزمان والحال أنّ السرعة والبطؤ علّتان للحركة فيكون الزمان علّة للحركة لأنّ الزمان مأخوذ في السرعة والبطؤ الفصلين؛ ولا يمكن أن يقال إنّ الحركة من حيث هي حركة أي ماهيّتها علّة للزمان ومن حيث هي حركة ما متخشّصة بالزمان سريعة وبطيئة كما أنّ الصورة من حيث هي الصورة لأنّها علّة سابقة على الهيولى، ومن حيث هي صورة ما أي ماء ونار مثلاً متشخّصة بها أي بالهيولى، لأنّ الحركة ـ علّة لنفي الإمكان ـ ليست من حيث هي حركة علّة للزمان وإلّا لكان لجميع الحركات مدخل في علّية الزمان الخ.

مرّ موجودان بوجود واحد؛ فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت أنّها متقدمة باعتبار متأخرة في اعتبار فالحركة الخاصة تتقوم بالزمان المعيّن في الخارج لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن، فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود والتعيّن، وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كلّه في ظرف التحليل العقلي وأمّا في الخارج فلا علّة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لأنّهما شيء واحد.

* فصل (٧)

في تضادّ الحركات

أمّا المختلفة الأجناس فلا تضاد بينها فيجوز أن يجتمع الاستحالة والنمو والنقلة في موضوع واحد؛ فإن تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لأسباب خارجة، وأمّا التي تحت جنس واحد كالتسود والتبيض فهما متضادتان، وكذا النمو والذبول فلكلٍّ منهما حد محدود في الطبع يتوجّهان إليه، وآعلم أنّ تضاد الحركات لا بدّ وأن يكون متعلقاً بشيء من الأمور الستّة التي بها تعلقت الحركة فنقول: تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأنّ الأضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع ** كالنار في حركتها إلى فوق طبعاً والماء في حركته إليه قسراً، ولا أيضاً

---

* قوله: «فصل في تضادّ الحركات...» ناظر إلى الفصل الثاني والثلاثين من الفن الخامس من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد، ج ١، ص٦٠٨).

** قوله: «كالنار في حركتها إلى فوق طبعاً...» والحق أن حركة النار إلى الفوق بالقسر أيضاً. ولكنّ هذا القول الحق مبتنٍ على أن للأرض قوة جاذبة على البيان القويم الذي تجده في الفلك الأوّل من رسالتنا الموسومة بـ«كلّ في فلك يسبحون» (ده رساله فارسى، ص٥٨ ـ ٦١). وقوله: «لأنّ الزمان

لأجل الزمان لأنّ الزمان نفسه لا يتضاد، ولا أيضاً لأجل المسافة لأنّ ما فيه الحركة قد يكون متفقاً والحركات فيه متضادة فإنّ الطريق من السواد إلى البياض قد يكون بعينه من البياض إلى السواد والحركة إلى البياض ضدّ الحركة إلى السواد وكذا تضادها لتضاد الفاعل، وبالجملة فالأسباب المتوسطة إذ لا أضداد لها، فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقي أن يكون لأجل ما منه وما إليه. وقد مرَّ أنّهما متضادان بوجه من الوجوه فهما إذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لاكيف اتّفقت فإنّ الحركة من السواد إذا لم يكن توجهاً إلى البياض بل إلى الإشفاف لم يكن ضدّاً للحركة إلى السواد؛ فالحركات المتضادة هي التي أطرافها متقابلة *سواءٌ كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة إذ قد عرض لأحدهما أن كان مبدأ لحركة وللآخر أن كان منتهى لتلك الحركة. وليس إذا كان شيء كالحركة متعلقاً بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضاداً بالعرض وذلك لجواز أن يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلاً في جوهر المتعلق كالحركة؛ فإنّ الجسم الحارّ والبارد يتضادان بعارضيهما وهما التسخين والتبريد، والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه

نفسه لا يتضادّ» وذلك لعدم التعاقب على موضوع واحد فيه. وبعبارة أخرى التضاد أنّما هو بين أمرين وجوديين بحيث لو ارتفع أحدهما تخلف الآخر مقامه وليس في الزمان كذلك لأنّ التقدم بين أجزاء الزمان ذاتي ولا يتخلّف موقع أحدهما الآخر فافهم.

* قوله: «سواء كان تقابلها في ذواتها ...» فالحركات من السواد إلى البياض أو من البياض إلى السواد متضادّان لتضاد الأطراف بذاتها كالسواد والبياض. وقوله: «إذ قد عرض لأحدهما أن كان ...» جملة أن كان بفتح الهمزة في الموضعين فاعل لفعل عرض، أي ليس بين المبدأ والمنتهى تضادّ بالذات كالسابق بل يعرض لها التضاد بواسطة الحركة فافهم. وقوله: «كالمبدئية» أو كما يعرض كونه مبدأً. وقوله: «تضاد المتعلق به» أي الحركة.

الصورة فإنّ الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ ومنتهى فإنّ جوهر الحركة يتضمّن التقدم والتأخر لأنّ حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى فالأطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى يتعلق بها الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وإن كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين.

* فصل (٨)

(في أنّ المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا) المستديرات المختالفة الانحداب تضاد بعضها لبعض لأجل هذا الاختلاف

وذلك لأنّ الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافاً في أمرين يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع أن يستحيل من استقامته إلى الاستدارة ** إلّا لفساده؛ فالاستقامة والاستدارة ليستا بضدّين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة، وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لأنّها لا تتعاقب على موضوع واحد. على أنّك *** قد علمت أن ليس تضاد الحركة

---

* قوله: «فصل في أنّ المستقيمة من الحركة ...» الفصل السادس والثلاثون من الفن الخامس من المباحث المشرقية للفخر الرازي في أنّ الحركة المستقيمة لا تضادّ المستديرة (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٦١١).

** قوله: «إلّا لفساده» أي إلّا لفساده بانفصال يقع فيه.

*** قوله: «قد علمت أن ليس تضادّ الحركة لتضاد ما فيه الحركة ...» إذ ليس التضاد من التسود إلى التبيض، ومن التبيض إلى التسود لأجل ما فيه وهو المسافة بل باعتبار المبدأ والمنتهى أي ما منه

لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين أمكن أن يكون لمستديرات وقسيّ لا نهاية لها بالقوة وتر معيّن من خطّ مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكلّ حركة فيه أضداد لا نهاية لها بالإمكان لكن ضدّ الواحد واحد بالفعل أو بالقوة وهو الذي في غاية البُعد عنه. على أنّ تلك القسيّ تتخالف بالنوع لا بالشخص نعم لا مانع من أن يقع في أمور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة أخرى وفي معان آخر كما أنّ التوسط في الأخلاق مضاد للنقص والإفراط كليهما، والنقص والإفراط متضادان تضاداً ذاتياً، وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لأجل معنى آخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة معنى يلزمهما وضدّها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار آخر، وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما *في طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا تضاد بين

وما إليه كما سبق. وقوله: «مضادّة المستديرة لغيرها» المراد من الغير هوا لخطوط المستقيمة. وقوله: «وتر معيّن من خط مستقيم» كلمة من بيان للوتر. وقوله: «لكن ضدّ الواحد واحد بالفعل» المراد بالواحد هو الخط المستقيم. وقوله: «وهو الذي في غاية البعد عنه» وليس بين المستقيمة والمستديرة غاية الخلاف. وقوله: «على أن تلك القسيّ تتخالف بالنوع لا بالشخص» وعلى هذا لا يكون بين المستقيم وبين كلّ واحدة من المستديرات تضاد لأجل أن ضدّ الواحد واحد فافهم. وإن شئت قلت تلك القسيّ تتخالف بالنوع لا بالشخص ليكون بين نوع تلك الأشخاص وهو القسيّ المطلقة وبين المستقيمة تضاد. وقوله: «كما أنّ التوسط في الأخلاق...» كالحكمة الواسطة بين الجربزة والبلاهة. وقوله: «وتضادّهما للوسط تضاد بالعرض...» أي تضاد النقص والإفراط للحكمة تضاد بالعرض وذلك كتضادّ الواحد والإثنين. قوله: «والفضيلة في الوسط» فيكون بينه وبين كل واحد منهما تضاداً بالعرض. فالرذيلة معنى يلزمهما أي يلزم النقص والإفراط، وضدّ الرذيلة أي الفضيلة يلزم الوسط أي الحكمة فهذا الوسط وسط بين النقص والإفراط باعتبار، وطرف باعتبار آخر وهو الرذيلة.

* قوله: «في طرف واحد باعتبار آخر» أي باعتبار وجود القدر المشترك فيهما. وقوله: «وإن اختلفت بالشرقية والغربية» بأن يفرض في نصف الدور من المشرق إلى المغرب مرّة وأخرى بالعكس. وقوله: «وفيه موضع تأمل» وذلك لأن بين الحركتين المفروضتين يتخلل السكون فإذا تخلل السكون

الحركات المستديرة وإن اختلفت بالشرقية والغربية لعدم اختلافها في النهـايات، وكل حركتين متضادتين فلا بدّ أن يختلفا في النهايات، وهاهنا ليست كذلك، وفيه موضع تأمل. ثمّ إنّك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمات وعرفت إنّ الصـاعدة والهابطة تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان، وهما أيضاً تضاد آخر خارج عـن الحركة وهو كون أحد الطرفين علواً والآخر سفلاً فالحركة ذات الضـد هـي التي تأخذ أقرب مسافة من طرف بالفعل إلى طرف بالفعل، وضدّها هي التي يبتدأ من منتهاها ذاهبة إلى مبدأها لا إلى شيء آخر *فليست الحركة على التوالي للـبروج ضدّاً للحركة على خلاف التوالي، ولا الحركة على أحد نصفي الدائرة ضدّاً للواقعة على النصف الآخر لأنّ الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه إلى كل حد عين التوجه منه، والمطلوب فيها لكلّ حد عين المهروب عنه.

** فصل (٩)

في أنّ كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى السكّون

احتجّ المتقدمون على أنّ بين كلّ حركتين مختلفتين سكوناً بحجج أربع:

بينهما يفرض بينهما المبدأ والمنتهى وحينئذ تكون الحركتان متضادتين لاختلاف ما منه وما إليه. وقوله: «هي التي تأخذ أقرب مسافة» وهو الخط المستقيم.

* قوله: «فليست الحركة على التوالي للبروج ...» الحركة على التوالي اصطلاح هيوي، وهي حركة الفلك أو الكوكب من المغرب إلى المشرق؛ وعكسها أي الحركة من المشرق إلى المغرب حركة على خلاف التوالي. والحركة على خلاف التوالي هي أظهر الحركات وتسمّى بالحركة الأولى وبالحركة اليومية وبحركة الكل وبالحركة السريعة لأنّها أسرع الحركات، وبالشرقية لأنّها مـن المـشرق إلى المغرب على التفصيل المحرّر في محلّه.

** قوله: «فصل في أن كل حركة مستقيمة ...» ناظر إلى الفصل الرابع والأربعين مـن الفـن

الأولى *أنّ الشيء لا يصير مماسّاً لحدٍّ معيّن ومبايناً له إلّا في آنين، وبين الآنين زمان لاستحالة التتالي، وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون.

والجواب أوّلاً بالنقض لإجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم أن لا يوجد حركة متصلة في العالم.

وثانياً بالحل لأنّ المباينة حركة وكلُّ حركة لا توجد إلّا في زمان ولزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مبايناً بل هو آخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان وهو عين آن المماسة لو وقعت في آن فقط، ولا استحالة في أن يوجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة وهو المماسة.

**والحجّة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فتكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال.

وأجيب بأنّ وجود الحدّ المشترك بالفعل بين الخطّين يمنع أن يكونا خطّاً

الخامس من المباحث المشرقية للفخر الرازي في أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى السكون (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص٦١٦). واعلم أنّ الفصل السادس عشر من النمط السادس من الإشارات للشيخ الرئيس ـ المطبوع بتحقيقنا وتصحيحنا وتعليقنا عليه ـ في بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة (منعطفة ومسترجعة) بعضها ببعض من غير أن يقع بينها سكونات ليبيّن به أنّ الحركة التي هي علّة الزمان وضعيّة دوريّة؛ ولنا تعليقة بالفارسية عليه لعلّها تقع مفيدة في المقام فإن شئت فراجعها. ثمّ اعلم أنّ الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء في البحث عن مسائل هذا الفصل من الأسفار أيضاً (ط ١ من الرحلي، ص١٣٨ ـ ١٤٢).

* قوله: «أنّ الشيء لا يصير...» أي إنّ الشيء لا يصير مماسّاً لحدّ معيّن كمنتهى الحركة القسرية ومفارقاً منه إلّا في آنين الخ. قوله: «وثانياً بالحلّ ...» أي لأنّ المبائنة حركة والمماسّة آنيّة فلا تكون المماسّة والمبائنة كلتاهما في آنين ليلزم التتالي.

** قوله: «الحجّة الثانية لو جاز ...» أي لو جاز اتصال الصاعد بالهابط ولم يتخلل بينهما سكون لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال الخ.

واحداً سيّما إذا كانا متخالفي الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية أن لا يكون الحدّ المشترك موجوداً إلّا بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحدّ المشترك بالفعل.

الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية التصاعد العود إلى ما تحته فيكون المهروب عنه مقصوداً من جهة واحدة.

والجواب أنّ هذا أنّما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحدّ المشترك بين الصاعد والهابط، وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه.

الرابعة وهي أيضاً قريبة المأخذ مما سبق أنّه لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبيض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبيض؛ فالأبيض إذا أخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم أن يكون الأبيض فيه قوة على البياض وكذا الأسود فيه قوة على السواد وذلك محال لأنّ الشيء محال أن يكون قوة على نفسه.

والجواب أنّه عند كونه أبيض لا يأخذ في التسود *لأنّ التسود مأخوذ من طبيعة السواد وذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض، ولا يلزم من قول مَن يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض أن لا يكون في الأبيض قوة على البياض ولو بعيداً، ولو سلمنا أنّه حال كونه أبيض يأخذ في التسود **حتى يكون فيه قوة من البياض الحاصل ببياض آخر منتظر الوجود بالقوة.

---

* قوله: «لأنّ التسود مأخوذ من طبيعة السواد ...» وفي نسخة مخطوطة من الأسفار «لأنّ التسود مأخوذ في طبيعة السواد»: والعبارة في المباحث المشرقية هكذا: «لأنّ التسود آخذ من طبيعة السواد» (ط ١، ص ٦١٧).

** قوله: «حتى يكون فيه قوة من البياض ...» والعبارة في المباحث المشرقية هكذا: «حتى يكون فيه قوة على البياض لكن لا على البياض الحاصل بل على بياض آخر منتظر موجود بالقوة».

فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلّها ضعيفة، والحجّة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في إثبات هذا المرام، *وهو أنّ الميل هو العلّة القريبة لتحرك الجسم من حد إلى آخر في المسافة، والمحرّك للجسم إلى حد لا بدّ أن يكون معه فالموصل له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فإذاً الميل الذي حرّك المتحرك إلى حد من حدود المسافة لا بدّ من وجوده في آن الوصول، ولا امتناع في ذلك إذ الميل ليس كالحركة غير آنيّ الوجود بالضرورة، ثمّ إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علّة قريبة للرجوع لأنّ الميل الواحد لا يكون علّة للوصول إلى حدمعيّن وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلاً بالفعل لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأوّل موصلاً بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكناً وهو المطلوب.

أقول: هذه المقدمات كلّها صحيحة لكن يجب أن يفهم المراد من المفارقة في قوله لأنّ الميل الواحد لا يكون علّة للوصول إلى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية أو الانعطافية لئلّا ينتقض البرهان بالوصولات إلى حدود المسافة والمفارقات عنه إذ البرهان مختص بالحركة المختلفة المفتقرة إلى الميول المختلفة، والميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد.

ومن الاعتراضات الفخرية قوله: إنّ هذا لا يتمشى في الحركات الكمّية والكيفية فإنّ تلك الحركات غنيّة عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان.

---

* قوله: «وهو أنّ الميل هو العلّة القريبة ...» قال الشيخ في الفصل المذكور آنفاً: «فنقول إن كل حركة بالحقيقة فهي تصدر عن ميل يحقّقه اندفاع الشيء القائم أمام المتحرك أو احتياجه إلى قوة يمانعه بها، وهذا الميل في نفسه معنى من الأمور به يوصل إلى حدود الحركات ...».

أقول: هذه كالمؤاخذة اللفظية فإن بدّلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سبباً قريباً لا بدّ من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه، والرجل العلمي كيف يرضي نفسه بمثل هذه المؤاخذة.

ومنها أنّه إذا فرضنا كرة *مركبة على دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فإنّها تماس ذلك البسيط في كل دورة آناً واحداً لا قبله ولا بعده في تلك الدورة.

ثمّ أجاب عنه بجواب سخيف لا نطوّل الكلام بذكره ثمّ بالاشتغال ببيان سخافته. فأقول: ستعلم الجواب عن شبهة الدولاب **بما سيأتي في دفع شبهة الحبّة المرمية، ثمّ قال: فأمّا المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم أنّ الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة، فلا شك أنّ طبيعته باقية عند الصعود؛ فالقوة القاسرة إن كانت أقوى من الطبيعة فالحركة إلى ما فوق باقية وإن كانت أضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية وإن تساويتا كان الحجر ساكناً.

***فنقول: هذا القدر من القوة الغريبة يجب أن لا تنعدم لذاتها وإلّا لم توجد فلعدمها سبب، ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سبباً مضعفاً للميل الغريب فذلك أنّما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب أن لا ينعدم ذلك القدر من الميل الغريب؛ فالحجر يجب أن لا يعود إلّا بدفع دافع فإذا بقي ساكناً فذلك السكون لا يكون طبيعياً لأنّ الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل

---

* قوله: «مُرَكَبَةً على دولاب» بنصب مركبة، وفي معيار اللغة: أَرْكَبَ الرجلَ جعل له ما يركبه.

** قوله: «بما سيأتي» أي بما سيأتي من أن حركة الكرة بالعرض.

*** قوله: «فنقول: هذا القدر من القوة الغريبة ...» أي هذا القدر من حيث التساوي، من القوة الغريبة أي القسرية الصاعدة. واعلم أنّ هذا من كلام المنكرين، أي لا نسلّم السكون لأن هذا القدر من القوة الغريبة الخ؛ واستدلالهم ينتهي إلى قولهم والجمع بين هذين مشكل؛ وبعده أعني أقول فاعل هذا السكون جواب صدر المتألهين عن استدلالهم.

قسرياً فيرجع حاصله إلى أنّ القاسر أعطى الجسم قوة غريبة يسكنه في بعض الأحياز، وهذا هو الذي جعله الشيخ سبباً للسكون في الزمان الثاني.

ولكن هذا باطل بوجهين: أحدهما أنّ القاسر لو أفاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكّنة لم يجب السكون، وإن يفد فالضدان متلازمان هذا محال.

وثانيهما إنّ تلك القوة في أوّل ما أفادها القاسر ما كانت مسكّنة ثمّ صارت مسكّنة فعدم كونها مسكّنة إمّا لوجود المانع وهي الطبيعة فعند مغلوبيتها لم تكن مانعة، وأمّا عند تكافؤهما فأي حاجة إلى القوة المسكّنة فوجب أن يبقى ذلك التساوي، ولا يصير بالقوّة الغريبة مغلوبة *فلا يرجع الحجر المرمي.

والعجب إنّ الشيخ ذكر في باب الخلاء أنّه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك، وهاهنا ذكر أنّ القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز؛ **والجمع بين هذين مشكل.

أقول: فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر، وعلّة ضعفه وجود الطبيعة مع إعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبيل آن الوصول إلى موضع السكون، ألا ترى إنّ ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء، وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرناه من الإعداد فكذا الحال في سبب السكون، وهذا معنى قول الشيخ إنّ القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز يعني إنّ القوة التي كانت محركة إلى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوة الأصلية فيفعل الحركة إلى تحت.

---

* قوله: «فلا يرجع الحجر المرميّ» والحال أنّه يرجع فبطل تخلّل السكون بين الحركتين بهذه المقدّمات.

** قوله: «والجمع بين هذين مشكل» وذلك لأنّ ظاهر كلامي الشيخ متناقض.

*وأمّا الذي أفاده الإمام في الجواب وهو أنّ هذا السكون واجب الحصول فإنّ الجسم في آخر حركته لمّا امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضرورياً فلا يستدعي علّة كما إنّ سائر اللوازم لا يستدعي علّة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق **لأنّه إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى، فركيك جداً من وجوه:

الأوّل إنّ السكون من الأعدام التي يحتاج حصولها إلى علّة، كيف ولا يخلو السكون من أحد الأمرين إمّا وجودي كما هو عند مَن يجعله عبارة عن الكون في مكان أو كم أو كيف أو غيره زماناً، وإمّا لازم لذلك الأمر الوجودي فله علّة وجودية لا محالة ولا يكفي فيه عدم علّة الحركة.

الثاني قوله: إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة، لا معنى له لأنّ الأمر الضروري الواجب الحصول كيف زال بلا علّة.

الثالث أنّ لوازم الماهية ليست كما زعمه فإنّها معلولة للماهية بشرط وجود ما خارجياً كان أو ذهنياً عند بعض؛ ومعلولة للماهية من حيث هي عند بعض آخر، ولعلّة الماهية عند بعض آخر، والحق عندنا إنّها معلولة بالعرض وعلى أي تقدير ***لا ينفكّ حصولها عن حصول علّة الماهية.

---

* قوله: «وأمّا الذي أفاده الإمام في الجواب ...» أي أفاده الفخر الرازي في المباحث المشرقية بعد كلامه المنقول المتقدم.

** قوله: «لأنّه إذا زالت تلك الضرورة ...» أي إذا زالت تلك الضرورة بانتهاء الحركة القسرية ونفاد القوة القاسرة عادت الطبيعة محرّكة.

*** قوله: «لا ينفكّ حصولها عن حصول علّة الماهية» أي لا ينفكّ حصول لوازم الماهية عن حصول علّة الماهية فيكون السكون محتاجاً إلى العلّة.

ومن الإشكالات إنّ السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه ؟

والجواب أنّ الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفّة وغير ذلك ؛ فهي يجوز كونها أسباباً لمقادير السكون.

ومما تمسك به نفاة السكون إنّ الحجر العظيم النازل إذا عارضه في مسلكه حبّة مرمية إلى فوق حتى يماسه فإن سكنت الحبّة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبّة الصاعدة.

وأجيب في المشهور بأنّ الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل، ثمّ لما ورد عليهم إنّا نشاهد إنّ الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد إلى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال.

قال الإمام الرازي : هذا وإن كان بعيداً لكنّه ممكن ساق البرهان إليه فوجب التزامه.

أقول : وأيّ برهان اقتضى ذلك *فإنّ البرهان قد اقتضى السكون بين حركة

---

* قوله : «فإنّ البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة أخرى حقيقية لا حركة مجازية ...» ذلك كنزول الحجر عند مصادمة الجبل فيكون الحجر حين نزوله بصدمته ساكناً ومتحركاً بالعرض فلا تكون ههنا حركتان ليكون بينهما سكون. وبعبارة أخرى وتقرير آخر : لمّا كانت حركة الحبّة هبوطاً بالعرض لها وهي حينئذ ساكنة بذاتها فالحركة الأولى أي التي للحبّة قد انتهت إلى سكونها فليس لها حركتان بالذات حتى يقال لا بدّ من سكون بينهما بل إحديها حركة بالذات لها والأخرى بالعرض وفي الحقيقة هي سكون لها بالذات ، فحركتها بالذات قد انتهت إلى سكونها بالذات لا إلى حركتها بالذات حتى يحتاج إلى سكون بينهما.

وحركة أخرى حقيقية لا حركة مجازية ؛ فإنّ الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الأولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكناً في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرك معه بالعرض وإن كانت إلى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد.

* فصل (١٠)
في انقسام الحركة بانقسام فاعلها

لمّا تكلّمنا في ما هي كأحوال الحركة فلنتكلم فيا هي كأنواعها ، أمّا الحركة بالذات فتنقسم إلى طبيعية وإرادية وقسرية ، وأمّا مطلق الحركة فهي أربعة أقسام الثلاثة المذكورة والتي بالعرض وإن لم يخرج العرضية من الأقسام الثلاثة ، فنقول : **كلّ ما يوصف بالحركة فإمّا أن تكون الحركة موجودة فيها أو لا بل فيا يقترنه

---

* قوله : «فصل في انقسام الحركة ...» في عدّة نسخ مخطوطة : «في أقسام الحركة بانقسام فاعلها».

** قوله : «كل ما يوصف بالحركة ...» نسخ العبارة مضطربة جدّاً؛ والصواب كما في نسخة مصحّحة هكذا : «كلّ ما يوصف بالحركة فإمّا أن لا تكون الحركة موجودةً فيها أوّلاً بل في ما يقترنه أو لا ، فالأوّل يسمّى حركته بالعرض ، والثاني إمّا أن يكون سبب حركته موجوداً فيه الخ».

وفي نسخة مصحّحة أخرى أيضاً كانت العبارة هكذا : «كل ما يوصف بالحركة فإمّا أن تكون الحركة موجودة فيها أو لا بل في ما يقترنه ، فالثاني تسمّى حركته بالعرض ، والأوّل إمّا أن يكون سبب حركته موجوداً فيه الخ».

وفي نسخة أخرى مصحّحة أيضاً : «كل ما يوصف بالحركة فإمّا أن لا تكون الحركة موجودة فيه أو لا بل في ما يقربه ، أو تكون ، فالأوّل تسمّى حركة بالعرض ، والثاني إمّا أن يكون سبب حركته موجوداً فيه الخ».

وأمّا النسخة المطبوعة أوّلاً من الحجرية الرحلية فهي مصحّفة بلا دغدغة .

فالثاني يسمّى حركته بالعرض. والأوّل إمّا أن يكون سبب حركته موجوداً فيه أو خارجاً عنه فإن خرج فالحركة قسريّة، والذي ليس بخارج فإمّا أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانيّة وإلّا فطبيعية، وقد أشكل عليهم الأمر في بعض الحركات إنّها من أيّ قسم من هذه الأقسام لا سيّما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في أنّها طبيعية أو إرادية، وعلى التقديرين فأينية أو وضعية أو كمّية. ولكلّ من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيّما في شروح الكلّيات لكتاب القانون.

وقال بعض العلماء: أمّا حركة النفس فإرادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كلّ نفس في زمان يتمكّن المتنفس من تقديمه عليه وتأخيره عنه بحسب إرادته لكنّها لا تتعلّق بالإرادة من حيث الاحتياج الضروريّ إليها، وهذا معنى ما قال صاحب القانون إنّ حركة التنفس إرادية يمكن أن يغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض عليه بأنّه لا إرادة للنائم فيلزم أن لا يتنفس ليس بشيء، لأنّ النائم يفعل الحركات الإرادية لكن لا يشعر بأنّها إرادية ولا يتذكر بشعور، وأمّا حركة النمو فظاهر أنّها طبيعية إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الإقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الأجزاء. وكذا النبض عند المحققين فإنّها ليست بحسب القصد والإرادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية، وميل الجمهور إلى أنّها مكانيّة وقيل بل وضعيّة وقيل بل كمّية.

فإن قيل: الحركة الطبيعية لا تكون إلّا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلّا صاعدة أو هابطة على ما صرّحوا به.

قلنا: هي أنّما تكون كذلك في البسائط العنصرية وأمّا في غيرها كالطبيعة النباتية والحيوانية فقد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة، وطبيعة القلب والشرائين من شأنها إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط وهي الانبساط

وأخرى من المحيط إلى المركز وهي الانقباض *لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف بل لتحصيل الهواء المصلح، ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه، والاحتياج إلى هذين مما يتعاقب لحظة فلحظة فتتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة.

أقول: الأولى تخميس الأقسام في الحركة فإنّ هاهنا قسماً آخر من الحركة بالحري أن يسمّى تسخيرية وهي التي مبدأها النفس باستخدام الطبيعة استخداماً بالذات لا بالقصد الزائد، ولأجل إضافة هذا القسم إمّا أن يجعل الطبيعية قسمين ما يكون بالاستخدام أو لذاتها، وإمّا أن يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالإرادة الزائد أو باستخدام الطبيعة، ومن هذا القسم ما ينسب إلى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فإنّها تفعل باستخدام النفس إيّاها.

وقد أشتهر من قدماء الحكماء أنّ الفلك له طبيعة خامسة وحيث لم يتيسّر للمتأخرين نيل مرامهم ذكروا في تأويله وجهين:

أحدهما إنّ حركات الأفلاك وإن لم تكن طبيعية لكنّها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام لأنّه ليس مبدأها أمراً غريباً عن الجسم ** فكأنّه طبيعة.

---

* قوله: «لكن ليس الغرض من الانبساط ...» عبارة الكتاب مضطربة أيضاً والصواب هو ما يلي: لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف بل لتحصيل الهواء المصلح. ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه والاحتياج إلى هذين مما يتعاقب لحظة فلحظة فتتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة. قوله: «فتتعاقب الآثار المتضادة» أي من جذب الهواء ودفعه وغير ذلك.

** قوله: «فكأنّه طبيعة» فكأن هذا القائل يدّعي أنّ النفس والطبيعة واحدة في الفلك.

وثانيهما أنّ كلّ قوة فهي أنّما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت، فمحرك الحركة الأولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلاً بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع أن يسمّى طبيعة لأنّه ليس بنفس ولا إرادة ولا أمر حصل من خارج، ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة، ولا أيضاً مضاد لمقتضى طبيعة لذلك الجسم فإن سمّيت هذا طبيعة كان لك أن تقول إنّ الفلك يتحرك بالطبيعة، *وعلى هذا قال بطليموس: إنّ المختار إذا طلب الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق.

أقول: حركات الأفلاك كما أشرنا إليه طبيعية ولها طبائع متجددة مباشرة للحركات الاستداري، وليست طبائعها مباينة لنفوسها وعقولها، وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع.

فصل (١١)

في أنّ المطلوب بالحركة الطبيعية ماذا

كلُّ حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر **أو كونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي

---

* قوله: «وعلى هذا قال بطلميوس ...» والصواب بطليموس بتقديم الياء على الميم وهو كلوديوس الإسكندري صاحب المجسطي كما حقّقناه في تصانيفنا الرياضية. وأمّا قوله: «ولها طبائع متجددة ...» فإشارة إلى الحركة الجوهرية. ثمّ قد تقدّم كلامنا في الفلك الرياضي والفلك الطبيعي الذي يبحث عنه في طبيعيات الفلسفة.

** قوله: «أو كونها في وقت للطبيعة بالقوة ...» كالحرارة للماء. وقوله: «وهو أنّ الأثقال ...» هبوط الأثقال إلى الأرض بالقوة الجاذبة الأرضية، وصعودها إلى الفوق بالقسر، وكذا صعود الأجسام الخفيفة كالدخان والهواء إلى الفوق بالقسر وإلى الأرض بالقوة الجاذبة الأرضية كما حرّرناه في سائر مصنّفاتنا؛ وإن شئت فراجع رسالتنا المسمّاة بـ«كل في فلك يسبحون» (ده رساله فارسى، ص٥٧ ـ ٦١).

وقت بالفعل فيمكن للطبيعة المحركة إليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة إلى حالها وكذا عند خروجها من القوة إلى الفعل يحصل لها كمالاتها ، لكن في الحركة الأينيّة إشكال وهو أنّ الأثقال بعد صعودها إذا عادت إلى الأسفل فهل هي طالبة لنفس المركز ، وكذا الخفاف هل هي طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع ، * لأنّ الأرض لا يمكن لها بكلّيتها نيل المركز ، وكذا النار لا يمكن إلّا لسطحها مماسة مقعرّ الفلك والمطلوب الطبيعي لا يجوز أن يكون أمراً ممتنعاً ، ولأنّ الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا ، وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار .

ولا يقال : ** إنّ الخفيفين طالبان للمحيط لكنّ النار أغلب وأسبق .

لأنّه يستلزم إنّا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا أحبسناه في إناء تحت الماء ، ولا يجوز أيضاً أن يكون مطلوب كل منهما المكان مطلقاً وهو ظاهر ، ولا بعضاً من المطلق إذ لا اختلاف في نفس الأمكنة ، ولا يجوز أيضاً أن يكون المطلوب القرب من الكلّية وإلّا لكان الحجر المرسل من رأس البئر وجب أن يلتصق بشفيره .

فنقول لمّا بطلت هذه الاحتمالات فالحق أن يقال : إنّ مطلوب الطبيعة هو

---

* قوله : «لأنّ الأرض لا يمكن لها بكلّيتها نيل المركز» سواء في ذلك مركز الحجم ومركز الثقل لأنّ المركز نقطة واحدة .

** قوله : «إنّ الخفيفين ...» الخفيفان هما النار والماء ، والنار هي الخفيفة المطلقة ، والهواء هي الخفيفة المضافة ، كما أنّ الأرض ثقيلة مطلقة ، والماء ثقيلة مضافة ، أي الهواء خفيفة بالنسبة إلى الماء ، والماء ثقيلة بالنسبة إلى الهواء . وتفصيل البحث عن المقام في العناصر تجده في رسالتنا الفارسية الموسومة بـ«اختلاف منظر و انكسار نور» (ده رساله فارسى ، ص٣٤٦) ، وقد نقلنا سطوراً منها في تعليقاتنا على شرح المنظومة في المنطق والحكمة للمتأله السبزواري ـ رحمة الله عليه ـ (ط ١ ، ج ٤ ، ص٤٣٦) .

الحيزّ لا مطلقاً بل مع شرط الترتيب فإنّ الملائم للماء أن يكون حيزّه فوق الأرض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاقتصاد في القوام للأرض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء، وهكذا قياس أحياز البواقي ولو لم يكن أحيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الأضداد فإنّ الجهات أنفسها غير مطلوبة * إلّا بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه إلى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها، والدليل على ما ذكرناه أنّ المكان قد يكون طبيعياً والترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء حيث إنّها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فينوب الماء عنه متصعداً في مسامّ الآجرة لضرورة عدم الخلاء.

فإن قيل: هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي أو الطلب للطبيعي ؟

قلنا: يمكن القول بالجمع إذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط، وإلّا لوقعت الحركة إلى أيّ جهة اتّفقت إذ لا أُولوية حينئذ وذلك باطل قطعاً.

** فصل (١٢)

في أن مبادي الحركات المختلفة يمكن أن يجتمع في جسم واحد أم لا ؟

أمّا الجسم الإبداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية إلّا مبدأ المستديرة

---

* قوله: «إلّا بحصول هذا المعنى» هذا المعنى هو الخير مع شرط الترتيب الخاصّ وإلى الجهة أيضاً أي يكون المطلوب جميع هذا المذكور.

** قوله: «فصل في أن مبادي الحركات المختلفة ...» أي الحركات المختلفة من الأينية والكيفية والكمّية على التفصيل الذي يأتي بيانه. وقوله: «أمّا الجسم الإبداعي» أي الجسم الفلكي. وقوله: «والكيفيات النفسانية» وهي التصورات. وقوله: «إذ يستحيل فيه» أي يستحيل في الجسم الإبداعي الخ، وما في النسخ: «إذ يستحيل فيها» فن سهو قلم الكاتب. وقوله: «لبرائته عن هذه الكيفيات» أي

الوضعية والكيفيات النفسانية إذ يستحيل فيه الأينية والكمّية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وسائر الاستحالات كالتسخّن والتبرّد والتلوّن والتطعّم والتروّح وغيرها لبراءته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا تكون مبدأ هذه الأمور فيه وإلّا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال. وأمّا الأجسام الكائنة سيّما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها فيجوز أن يوجد في واحد منها مبدأ الحركات المختلفة، لكنّه لا يجوز أن يجتمع مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة في جسم واحد وإلّا لكان إذا خرج عن مكانه وفي طبعه مبدأهما متحركاً على الاستقامة إلى المطلوب ومنصرفاً بالاستدارة عنه أيضاً بالطبع وهو محال، أللّهمّ إلّا أن يقال الميل المستدير إنّما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنّه لم يكن حينئذ غريزياً، ولا يمكن أيضاً إسناد الاستدارة إلى النفس إذ النفس عندنا لا تتصرّف إلّا بتوسط الطبيعة، ولأنّه قد ثبت إنّ التحريك الخارجي ممّا لا يقبله الجسم إلّا وله بحسب طبعه ميل ذاتي له.

لا يقال: أليس أنّ الطبيعة تقتضي الحركة إذا كان الجسم في غير حيّزه والسكون إذا كان فيه فكذلك يجوز أن يقتضي الميل المستقيم في جسم إذا لم يكن في حيّزه والمستدير إذا كان فيه.

لأنّا نقول: إقتضاء الطبيعةُ هناك لشيء واحد وهو السكون فيه لكنّه قد يتوقف على الحركة. وبالجملة إفادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لأنّ أجزاء المكان متشابهة.

لبراءة الجسم الإبداعي عنها. فلا يكون مبدأ هذه الأمور فيه أي في الجسم الإبداعي وإلّا لزم التعطيل في الطبيعة أي إن كان مبدأ هذه الأمور في الجسم الإبداعي ولا تحصل هذه الأمور فيه لزم التعطل في الطبيعة وهو محال. وقوله: «لأن أجزاء المكان متشابهة» أي إذا كان أجزاء المكان متشابهة فلا يترجّح له وضع آخر معه.

فصل (١٣)
في تحقيق مبدأ الحركة القسريّة

أصحّ المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر وإعداده. *وأمّا الذي دلّ عليه ظاهر كلام الشيخ من أنّ المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج، ففيه أنّ نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية، أمّا التي حصلت من القاسر فغير باقية، وأمّا التي تحصل شيئاً فشيئاً من الطبيعة فيرجع إلى أنّ المبدأ هي الطبيعة فالطبيعة في إعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كالطبيعة في إعطاء الميول الطبيعية الملائمة، وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الأصلي حتى يعود إلى حال الصحّة فيفيد ما كان ملائماً لها وكالشكل المضرّس فيفيده الطبيعة الأرضية لخروجها بالقسر عمّا اقتضتها من الاستدارة إلّا أنّها لا تعود إليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شأنها حفظ الشكل مطلقاً فلا منافاة كما بيّن في موضعه، ولهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل لا يعود المرمي إلّا بعد مصاكة سطح الفلك.

أقول: وفي كلامه إشكال وهو أنّ مصادمات الهواء المخروق كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يخلّيه **أن يشتد أخيراً وتوهن الميل القسري، ويمكن أن يقال

---

* قوله: «وأمّا الذي دلّ عليه ظاهر كلام الشيخ...» راجع الفصل الرابع عشر من المقالة الرابعة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء في الحركة القسرية وفي التي من تلقاء المتحرك... (ط ١ من الرحلي الحجري، ج ١، ص ١٥٣). وقوله: «من أنّ المبدأ هو الميل المستفاد» أي لا الطبيعة المقسورة.

** قوله: «أن يشتدّ أخيراً...» أي لو كان مصادمات الهواء سبباً لوهن الميل فكيف لا تكون سبباً لوهنه عند نزول الحجر بل ينزل حين أصابته إلى الأرض سريعاً.

إنّ المصادمات مع الخروج عن الحيّز الطبيعي تفعل هذا الفعل، والإزدياد في الخروج شيئاً فشيئاً يوجب الإزدياد في الوهن حتى يفنى القوة بالكلّية ويحدث القوة الأصلية، لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه إلّا بالرجوع إلى بعض أُصولنا المشرقية، وهو إنّ الصورة المقسورة تتحول في جوهرها وذاتها إلى صورة غير الصورة التي كانت؛ فالحديدة المذابة مثلاً فيها الصورة المسخّنة النارية مجتمعة مع حديديتها *والحجر المرمي إلى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها وإنّه يجوز أن يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتبائنة. وبذلك الأصل يندفع ما قيل: القوة المحركة إلى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضاً في الجوهر وقد كانت جوهراً. والمذاهب الممكنة في علّة هذه الحركة أربعة لأنّ هذه العلّة إمّا أن تكون موجودة في المقسور أم في الخارج عنه. وعلى الأوّل إمّا أن تكون باقية إلى آخر الحركة أم لا فإن لم تكن باقية فهو القول بالتوليد أي كل حركة تولّد حركة أخرى، وإن كانت باقية فهو الذي يقال إنّ القاسر أفاد الجسم قوة بها يتحرك. وأمّا القسم الثاني من التقسيم الأوّل فالعلة لا محالة جسم فإمّا على سبيل الدفع أو على سبيل الجذب. الأوّل قول مَن يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمي بقوة، والثاني قول مَن يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعاً لكنّ الهواء ألطف فيدفع أسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه. والمذهبان الأخيران باطلان لأنّ الجذب

---

* قوله: «والحجر المرمي إلى فوق فيه الصورة الموجبة للخفّة ...» فإذا رجع الحجر المرمي إلى فوق وهبط صارت صورته الموجبة للخفّة موجبة للثقل لجواز الاشتداد في الجوهر ويزداد ثقله شيئاً فشيئاً باعتبار تجدد الصورة النوعية الثقيلة ولهذا يشتدّ الحركة عند الحيّز. وقوله: «القوة المحركة إلى فوق صورة النار» وهي الصورة النوعية؛ فلو وجدت في الحجر لكانت عرضاً في الجوهر لأنّها ليست منوّعة له بل منوّعة صورة نفسه. وقوله: «والمذاهب الممكنة في علّة هذه الحركة أربعة» يعني بقوله هذه الحركة، الحركة القسرية.

والدفع إن لم يكونا باقيين إلى آخر الحركة احتيجت الحركة إلى علّة غيرهما. والكلام عائد فيها *وإن بقيا فالكلام في احتياجهما إلى العلة، وأمّا مذهب التوليد فهو أيضاً باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علّته وتأثير العلة عند فقدانها، ولما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد حقّاً لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق. أمّا أقسام الحركات القسرية فقد تكون في الأين **إمّا خارجاً عن الطبع بالكلّية كالحجر المرمي إلى فوق أو لا بالكلّية كجرّ الحجر على وجه الأرض، وأمّا الحمل فهو بالعرضية أشبه، ***وأمّا الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع، وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السبيكة المذابة فعرض من تصعيد الجزء المستقر بالإعلاء وهبوطه بعد علوّه بطبعه مشتداً عند مقارنة المستقر لأنّه إذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونحى مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلوّ والمستقر، وأمّا الدحرجة فربّما حدثت عن سببين خارجين وربّما كانت

---

* قوله: «وإن بقيا فالكلام في احتياجها إلى العلّة» أي والكلام في احتياج الجذب والدفع إلى العلّة فحينئذ لم يكونا محركين فيحتاج إلى الطبيعة المقسورة فثبت المطلوب، وإن لم يبقيا فيحتاجان إلى الغير. قوله: «وأمّا مذهب التوليد» أي توليد حركة الأوّل حركة الثاني فهو أيضاً باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وهو حركة الأوّل عند فقدانها، ولما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد حقّاً وهو أنّ القاسر أفاد الجسم قوةً بها يتحرك. قوله: «ولكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق» ذلك التحقيق هو أنّ الصورة المقسورة تتحوّل من جوهرها.

** قوله: «إمّا خارجاً عن الطبع ...» لأنّ الطبع يقتضي ميلها إلى السفل. وقوله: «كجرّ الحجر ...» وهو حركة قسرية. وقوله: «وأمّا الحمل ...» أي وأمّا الحمل على حامل ينقله من موضع إلى آخر فهو بالعرضية أشبه، أي لا الطبيعي ولا القسري.

*** قوله: «وأمّا الوضعي ...» أي الوضعي من الأقسام. قوله: «كما في السبيكة ...» أي السبيكة المذابة لأهل الأكسير.

عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل، وأمّا الكمّية ففي الزيادة مثل الأورام وكالتخلخل في ماء القارورة إذا مصّت مصّاً شديداً وفي النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي سبّبه الشيخوخة فإنّه *بالقياس إلى طبيعة الكل حركة طبيعية وبالقياس إلى طبيعة البدن الجزئي قسرية، وأمّا الكيفية ففي الحسّيات مثل الماء إذا تسخن وفي الحال والملكة كالأمراض وفي سائر النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدريج فإنّها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الانسانية، **وأمّا الأكوان فلمّا كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البذر، وأمّا القسرية فكإحداث النار بالمِقدح وكأفعال أهل الأكسير من جعل النحاس ذهباً والقلع فضّة، والفساد أيضاً قد يكون طبيعياً كموت الهرمى من الحيوان وجفاف الأشجار لمرور الأزمنة وقد يكون قسرياً كالموت بالقتل أو السم أو غيره وكقطع الشجر.

*** فصل (١٤)

في أن كل جسم لا بدّ وأن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم أو مستدير

كل جسم بما هو جسم من شأنه أن يتحرك من مكان إلى مكان أو من وضع

---

* قوله: «بالقياس إلى طبيعة الكل ...» أي طبيعة كل العالم، ففي نظام الكلّ كلٌّ منتظم، ولا يخفى أنّ الأمر كذلك في المرضى.

** قوله: «وأمّا الأكوان ...» أي الكون والفساد عندنا بالحركة الجوهرية التدريجية، وليسا بآنيين كما زعمه بعضهم.

*** قوله: «فصل في أن كل جسم لا بدّ ...» راجع الفصل الرابع والخمسين من الفن الخامس من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد، ج١، ص ٦٣٠): في بيان أن كل جسم فلا بدّ وأن يكون فيه مبدأ حركة وضعية أو مكانية الخ.

إلى وضع ، وذلك لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون فيه مبدأ لتلك الحركة فذاك وإن لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدأ خارج يجب أن يكون أسهل لأنّ كل جسم يكون ميله إلى جانب أشد فتحريكه عن ذلك الجانب أصعب ضرورة أنّ الشيء مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق ؛ فلو قدّرنا جسماً لا يكون فيه مبدأ ميل أصلاً فقبوله للميل الخارج * لا بدّ أن يكون في نهاية السهولة فيلزم ممّا ذكرناه أن يستحيل وجود جسم لا مبدأ ميل في طباعه وإلّا لوجب أن يتحرك من مكان إلى مكان دفعة واحدة ، واللّازم ضروري البطلان وهو وجود حركة لا زمان لها ، فالملزوم كذلك وقد علم بيان الملازمة . فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر وإن لم يكف لمقاومة الباحث المناظر .

فنزيدك إيضاحاً فنقول : إنّ كل قوة جسمانية فإنّها تتّصف بالزيادة والنقصان **والتناهي واللّا تناهي لا لذاتها بل لأجل ما تعلّقت بها من عدد أو مقدار أو زمان ولا بدّ من تناهيها بحسب العدّة والمدّة والشدّة بأن يكون عدد آثارها وحركاتها متناهياً وكذا زمانها ***في جانبي الإزدياد والإنتقاص ، وذلك لأنّ زمان الحركة مقدار وكل مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللّا تناهي لأنّ ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضها إمّا في جانب الإزدياد وهو الاختلاف في

---

* قوله : «لا بدّ أن يكون في نهاية السهولة ...» أي في لا زمان وإلّا فمتصور أسهل منه . ولك أن تقول إنّ المعاوق الخارجي يمنع عن كونها في نهاية السهولة ، ولكنّ المصنّف دفعه في آخر الفصل بقوله : وأمّا قوله وكذا لا يصحّ الاستدلال بالحركة القسرية إلى آخره لمندفع بأنّ القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة إلى الطبيعة الخ .

** قوله : «والتناهي واللّا تناهي لا لذاتها ...» لأنّها من الأعراض للكم .

*** قوله : «في جانبي الازدياد والانتقاص» والانفصال كما في لا نهاية الأعداد فلا يصل إلى حدّ .

المدّة أو العدّة أو في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدّة، *وتوضيحه أنّ الشيء الذي تعلق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد؛ ففرض النهاية واللّانهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال، والذي بحسب المقدار يكون إمّا مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته، **وبهذه الاعتبارات يصير القوى أصنافاً ثلاثة:

الأوّل قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة، ولا محالة يكون التي زمانها أقلّ أشدّ قوة من التي زمانها أكثر، ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في الشدّة لا في زمان.

والثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء، ولا محالة يكون التي زمانها أكثر

---

* قوله: «وتوضيحه أنّ الشيء الذي ...» المصنّف ناظر في المقام إلى الفصل الخامس عشر من النمط السادس من إشارات الشيخ الرئيس وشرح المحقق الطوسي عليه (ط ١ من الرحلي الحسجري، ص١٥٥) حيث قال الشيخ في كيفية اتّصاف القوى بالنهاية واللّانهاية: «تنبيه، القوة قد تكون على أعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة، وقد تكون على أعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء، ثمّ تسمّى الأولى متناهية والأخرى غير متناهية وإن كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين»؛ وقال الشارح المحقق الطوسي في الشرح بعد سطور: «أمّا الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد ...» فراجع.

** قوله: «وبهذه الاعتبارات ...» ناظر إلى الفصل السابع من النمط الثاني من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه، حيث قال الشيخ: «الجسم الذي لا ميل فيه بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلاً قسرياً ...»؛ وقال الشارح الطوسي في الشرح: «يريد بيان أنّ الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع ...» (ط ١، ص ٥٠) فراجع.

أقوى من التي زمانها أقلّ ، ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه .

والثالث قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ، ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل ، ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الأوّل بالشدّة والثاني بالمدّة والثالث بالعدّة . ولمّا كان امتناع اللّاتناهي بحسب الشدّة *وهو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية القصر ، بل في الآن ظاهراً ضرورة امتناع أن يقع الحركة إلّا في زمان قابل للانقسام فلا شكّ أنّ التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى إنّه كلّما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون ممانعته ومعاوقته أكثر وأقوى لأنّه أنّما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى وفي الجسم الصغير أضعف ، فإذا تقرر هذا فنقول : لابدّ لكلّ حركة من أمور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطؤ ، **وكلّ حركتين اتّفقتا في أمرين من هذه الأمور فلا بدّ من اتفاقهما في الأمر الثالث أيضاً وكلّ حركتين متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في أحد الباقيين على نسبة فلا بدّ من اختلافهما في الآخر منها على تلك النسبة ، فإذا فرضنا جسماً عديم الميل وحرّكه القاسر بقوة معيّنة في مسافة معيّنة فلا بدّ لحركته من زمان معيّن ، إذ

---

* قوله : «وهو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية القصر ... » وذلك لأن شدّته غير متناه فيكون في زمان قصير بل في آن .

** قوله : «وكلّ حركتين اتّفقتا في أمرين من هذه الأمور ... » أي اتّفقتا من حيث الزمان والمسافة ، أو من حيث الزمان ومرتبة من السرعة والبطؤ ، أو من حيث المسافة ومرتبة من السرعة والبطؤ . وقوله : «فلو اختلفتا في أحد الباقيين على نسبة ... » بأن يكون أحدهما في ساعة يصير فرسخاً والآخر في تلك الساعة فرسخين مثلاً .

المطلق لا وجود له إلّا في معيّن وإذا فرضنا جسماً آخر له ميل طبيعيّ حرّكه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلابدّ وأن يكون زمان حركته أكثر من زمان حركة عديم الميل وإلّا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه، وإذا فرضنا جسماً ثالثاً حرّكه القاسر بتلك القوة وله ميل طبيعي نسبة قوته إلى قوة ذي الميل الأوّل كنسبة زمان حركة عديم الميل إلى زمان حركة ذي الميل الأوّل وفرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الأوّل فمع حفظ النسب يلزم أن يتساوي زمان عديم الميل وزمان ذي الميل الثاني فيلزم أن لا يكون للميل الثاني أثر ويكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة.

شكوك وإزاحات:

قد أوردت في هذا المقام شبه:

منها عدم التسليم لإمكان ذي ميل يكون نسبة ميله إلى ميل ذي الميل الأوّل * كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف إلى ما لا أضعف منه.

ومنها عدم تسليم كونه معاوقاً للميل القسري وإن فرض وجوده على النسبة المذكورة مستنداً بجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يتعدّاها إلى ما دونها.

---

* قوله: «كنسبة الزمانين...» أي زمان عدم الميل وزمان حركة ذي الميل الأوّل. وقوله: «لاحتمال انتهاء الضعف...» أي وإن لم ينته يجوز أن تكون بينهما نسبة كنسبتهما. وقوله: «مستنداً بجواز توقف المعاوقة» أي معاوقة الميل القسري على قدر من القوة الخ. وقوله: «ومنها أن نسبة الزمانين...» أي زمان عديم الميل وزمان حركة ذي الميل الأوّل. وقوله: «إذ ربّما كانت الأولى صمّية» أي على مذهب اتصال الزمان وعدم تركّبه من الآنات.

ومنها أنّ نسبة الزمانين مقداريّة ونسبة المعاوقتين عدديّة فلا يلزم الانطباق إذ ربّما كانت الأولى صميّة.

والجواب عن الكلّ بأنّ مراتب الشدّة والضعف في القوى والكيفيّات كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز بحسب الذات، وكما أنّ الأجسام لا تنتهي في الانقسام إلى حد لا يحتمل القسمة ولا في الإزدياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه إلّا لمانع خارج عن الجسمية *فكذلك الميول والاعتمادات في تنقصها وازديادها، فالميل وإن بلغ غاية الضعف فلوجوده أثر في المعاوقة إذ الوجود مبدأ الأثر لا محالة غاية ما في الباب أن يكون معاوقته خفيفة غير محسوسة وإنّ حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساوات والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصمم وغير ذلك والفرق بينهما بأنّ تلك الأحوال له بالذات ولما يتعلق به بالعرض.

**وأقوى ما ذكروه من الشبه هاهنا أنّ الحركة إمّا أن يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان أو لا يمكن فإن أمكن فكان بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق

---

* قوله: «فكذلك الميول والاعتمادات...» الميل والاعتماد بمعنى واحد، والمتكلم يسمّي الميل اعتماداً: وإن شئت فراجع شرح المحقق الطوسي على الفصل السادس من النمط الثاني من إشارات الشيخ الرئيس (ط ١ من الرحلي الحجري، ص٤٨) فقال الشيخ: «تنبيه. الجسم له في حال تحركه ميلٌ يتحرك به ويُحِسُّ به الممانع ولن يتمكن من المنع إلّا في ما يضعف ذلك»؛ فقال الشارح: «أقول: يريد إثبات الميل وبيان أحواله، والميل هو الذي يسمّيه المتكلمون اعتماداً...». وقوله: «فالميل وإن بلغ غاية الضعف...» جواب للثاني. وقوله: «وإنّ حال ما يتعلق بالمقدار...» جواب للثالث. أي وإن حال ميل يتعلق بالمقدار بواسطة تعلقه لقوة فيه كحال المقدار في ما يعرضه لذاته الخ.

** قوله: «وأقوى ما ذكروه من الشبه هيهنا...» المصنّف ناظر في المقام إلى الفصل السابع من النمط الثاني من إشارات الشيخ الرئيس وشرح المحقق الطوسي عليه (ط ١ من الرحلي الحجري، ص ٥٠ ـ ٥١) فراجع.

القوى بإزاء أصل الحركة والباقي بإزاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وإن لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض أمور *يكون بعضها محالاً فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلوّ الجسم عن المعاوق.

أقول: يمكن في الجواب اختيار الشق الأخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لأنّ حاصل البرهان أنّ وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال، إذ لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الأخيرين على النهج المذكور أمر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالاً **لكنّ كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها لا في زمان أيضاً محال ومن هذا يلزم إنّ حركة عديم المعاوق مطلقاً محال وهو المطلوب.

ويمكن أيضاً اختيار الشق الأوّل ***فإنّ الاعتراف بكون الحركة مقتضية

---

* قوله: «يكون بعضها محالاً» وهو الحركة بلا معاوقة. وقوله: «ولا يلزم منه بطلان الاستدلال ...» أي بطلان الاستدلال على امتناع الخلاء.

** قوله: «لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان ...» أي كلّ حركة طبيعية فهي لا محالة في زمان، وإلّا فالحركة الحبّية على إطلاقها لا تكون في زمان فتدبّر. وراجع في بيان تلك الكلمة العليا ـ أعني بها الحركة الحبّية ـ كتابنا الفارسي «گشتى در حركت».

*** قوله: «فإنّ الاعتراف بكون الحركة مقتضية لزمان ...» في هذا المقام تعليقة مخطوطة على نسخة من الأسفار موجودة في مكتبتنا هكذا: «قوله فإنّ الاعتراف بكون الحركة ... كأن قائلاً يقول لا يمكنك اختيار هذا الشق لأن في هذا الشق يكون الزمان بإزاء نفس الحركة لعدم المعاوق، وحينئذ لا ينتظم الاستدلال فإنّك تقول الزمان ليس بإزاء الحركة بل بإزاء المعاوق فتعرف بأن مع عدم المعاوق ليست الحركة في الزمان فلا يمكن ذلك الاختيار ولا يتمّ الاستدلال؛ فأجاب بأنّ الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية للزمان على تقدير عدم المعاوق لا يوجب أن لا تكون الحركة مقتضية له في الواقع

لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها غير مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك وحينئذ ينتظم أن يستدلّ هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة وإلّا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق، وإنّه محال فلم يكن في زمان *وهو أيضاً محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقاً محال، وذلك الاعتراض ممّا أورده جماعة من المتأخرين **منهم الشيخ أبو البركات وتبعه الإمام الرازي بوجه آخر

لأنّ الأوّل بحسب فرض المحال، والثاني بحسب الواقع ونفس الأمر ولا منافاة بين استلزام الشيء شيئاً بحسب الواقع، وعدم استلزامه إيّاه على تقدير أمر محال يوجب استحالته فإنّ الحركة في الواقع تستلزم الزمان وعلى تقدير عدم المعاوق لا تستلزمه لأنّها حينئذ محال، والمحال ليس، واللّيس لا يستلزم الأيس، والزمان أيس، والأيس لا يستلزم اللّيس.

فإن قلت أنت تفرض الحركة على تقدير عدم المعاوق في الزمان باختيار الشقّ الأوّل: قلت بلى فرضنا عدم المعاوق ممكناً على ما يقول به الخصم وهذا ديدننا في نقض الأوضاع، وإذا فرضناه ممكناً فتكون الحركة أيضاً ممكنة في الواقع وتكون مقتضية للزمان. فإن قلت: فالزمان للحركة لعدم المعاوق، قلت ليس الزمان لنفس الحركة لأنّا فرضناه معيناً ولو كان لنفس الحركة لم تنعقد الحركة عنه، وإذا لم يكن الزمان لنفس الحركة ففرضنا حركة الجسم العديم المعاوق في زمان معيّن وفرضنا حركة جسم آخر ذي معاوق في ضعف ذلك الزمان في مسافة الحركة الأولى وفرضنا حركة جسم آخر ذي معاوق بكون معاوقه نصف المعاوق المذكور في تلك المسافة فيكون حركة الجسم العديم المعاوق مساوية لحركة الجسم القليل المعاوق في الزمان والمساواة ممتنعة ففي الفروض محال، ولا استحالة في حركتي ذي المعاوقين فحركة عديم المعاوق محال ولا جسم إلّا ومن شأنه أن يتحرك ويمكن حركته فالجسم العديم المعاوق يستحيل وجوده وهو المطلوب»، فتدبّر.

* قوله: «وهو أيضاً محال» أي عدم كونها في الأزمان أيضاً محال. وقوله: «وذلك الاعتراض...» أي الاعتراض الدال على جواز الخلاء المبتنى على عدم التساوي.

** قوله: «منهم الشيخ أبو البركات» راجع المعتبر للشيخ أبي البركات (ط ١، ج ٢، ص ٦٣)، وأيضاً راجع شرح المحقق الطوسي على إشارات الشيخ (الفصل ٧ من النمط ٢، بتصحيحنا وتعليقنا عليه).

وهو أنّ الحركة بنفسها تستدعي زماناً وبسبب المعاوقة زماناً آخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة ويختص بأحدهما فاقدتها فإذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الأحوال إنّما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلّتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور. وتقرير الجواب بحيث يندفع أكثر إيرادات المتأخرين عنه هو أنّ قول المعترض أنّ الحركة بنفسها تستدعي زماناً إن عنى به أنّها لا مع حدّ من السرعة والبطؤ تستدعي زماناً فهو ظاهر البطلان لأنّ الحركة لا تنفك عنهما، وما لا ينفك عن شيء لا يتصوّر اقتضاؤها أمراً بدون ذلك الشيء وإن لم يكن ذلك الشيء دخيلاً في الاقتضاء، وإن عنى به أنّها مع قطع النظر عن حدّ من السرعة والبطؤ تقتضي قدراً من الزمان فهو أيضاً فاسد لأنّ نسبة الحركة إلى حدود السرعة والبطؤ كنسبة الجنس إلى الأنواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها.

واعلم أنّ المحقق الطوسي في شرحه للإشارات مهّد للجواب عنه مقدّمة هي أنّ الحركة إن كانت نفسانيّة فللنفس * أن تحدد حالها من السرعة والبطؤ المتخيلين للنفس بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها، ومن الميل تتحصّل الحركة السريعة والبطيئة، وأمّا غير النفسانية التي مبدأها طبيعة أو قسر فيحتاج إلى ما يحدد حالها تلك إذ لا شعور ثمّ بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد أن تحصل في غير زمان لو أمكن وإذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلاً يقتضيها ** وحالاً يتحدد بها ولا يتصور ذلك إلّا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما، وذلك لأنّ الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت، والقاسر إذا فرض على أتمّ ما

---

* قوله: «أن تحدد حالها» أي أن تحدد حال الحركة النفسانية من السرعة والبطؤ الخ.

** قوله: «وحالاً يتحدد بها» أي حالاً من الشدّة والضعف يتحدد الحركة بها، ولا يتصور ذلك أي التحديد إلّا عند تعاوق بين المحرك وغيره أي القاسر المحرك والعائق الخارجي المدافع.

يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت، والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعيّن الميل وما يتبعه من السرعة والبطؤ يكون بشيء آخر يسمّى بـالمعاوق إمّـا خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرقّة والغلظ أو غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لأنّ ذات الشيء لا يمكـن أن يـقتضي شيئاً ويقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء بل هـو الذي يـعاوق القـسرية وهـو الطبيعة أو النفس اللّـتان هما مبدءا الميل الطباعي فإذن يلزم مـن ارتـفاع هـذين المعاوقين أعني الخارجي والداخلي ارتـفاع السرعـة والبـطؤ ويـلزم مـنه انـتفاء الحركة، ولأجل ذلك استدلّت الحكماء *بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلاء، وتـارة عـلى وجـوب مـعاوق داخلي فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن يتحرك قسراً، وبعد تمهيد المقدمة أجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين:

أحدهما أنّه لا يمكن أن يقال: إنّ الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئاً آخر لأنّا بيّنّا أنّ الحركة يمتنع أن توجد إلّا على حدّ ما منهما فهي مفردة غير موجودة، وما لا وجود له لا يستدعي شيئاً أصلاً.

وثانيهما أنّ الحركة بنفسها لا تستدعي زماناً لأنّها لو وجدت لا مع حدّ من السرعة والبطؤ كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نـصف ذلك الزمـان أو في ضعفه كانت لا محالة أسرع أو أبطأ من المفروضـة وكانت مع حـدّ مـن السرعـة والبطؤ حين فرضناها لا مع حدّ منهما هذا خلف.

**واعترض بعض اللّاحقـين عليه بأنّه خصّ الدليل بـإحدى الحـركتين

---

* قوله: «بأحوال هاتين الحركتين...» أي سرعةً وبطوءاً وطبيعيةً وغير طبيعية.

** قوله: «واعترض بعض اللّاحقين...» يعني بـه الفـاضل القـوشجي. وقـوله: «وإبـطاله

الطبيعية والقسرية وأكثر مقدماته في محل المنع، وادّعى أنّ الحركة بدون إحدى المعاوقتين لا وجود لها، ولم يتنبّه أنّه مبنى الدليل وإبطاله ينهدم بنيانه. وأمّا الممنوع فهي أنّ قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه إن أراد أنّ القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه، فلو كان المحدد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوءاً في تلك الصور الثلاث فذلك هو مطلوب المعترض فإنّه يدّعي إنّ الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدراً من الزمان وحدّاً من السرعة والبطوء وهو محفوظ في الصور الثلاث لا يتفاوت ثمّ يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته، وإن أراد أنّ القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية أيضاً فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون في الحركات القسرية تفاوت إسراعاً وإبطاءً فذلك ظاهر البطلان، وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأنّ المفروض اتحاده، ثمّ قوله فلا بدّ من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره أيضاً ممنوع؛ فإنّ ذلك الأمر الآخر لا يلزم أن يكون معاوقاً بل نقول ذلك الأمر الآخر هو الميل.

* قال في شرح الإشارات: إنّ الحركة لا تنفك عن حدّ ما من السرعة

ينهدم ...» قيل فيه أن مبنى الدليل هو إمكان تحدد زمان الحركة بنفسها على فرض وقوعها بدون المعاوقة. والذي أبطله المحقق الطوسي ـ قدّس سرّه ـ أنّما هو إمكان تحدد زمانها بنفسها بدون المعاوق في الواقع وليس بينهما تدافع أصلاً: وكم من عائب قولاً صحيحاً / وآفته من الفهم السقيم.

* قوله: «قال في شرح الإشارات ...» قاله في شرح الفصل السادس من النمط الثاني من شرح الإشارات للشيخ الرئيس في الجهات وأجسامها الأولى والثانية. حيث قال الشيخ: «تنبيه: الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحسّ به المانع ...». وقال الشارح المحقق الطوسي: «يريد إثبات الميل وبيان أحواله ـ إلى أن قال ـ: «فإذن الحركة لا تنفك عن حدّ ما من السرعة والبطوء لأن كل حركة أنّما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان أو غيرها ...» فراجع. (ط ١ من الرحلي الحجري. ص ٤٨).

والبطؤ وهو كيفية قابلة للشدّة والضعف وإنّما يختلفان بالإضافة، فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس إلى آخر، ولمّا كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً لا يقبل الشدّة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدّة والضعف إليها واحدة، وكان صدور حركة معيّنة منها ممتنعاً لعدم الأولوية فاقتضت أوّلاً أمراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر والصغر أو الكيف أعني التكاثف والتخلخل والوضع أعني اندماج الأجزاء وانتفاشها أو غير ذلك وهو الميل. وهذا الكلام صريح في أنّ ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل، وإن سلمنا أنّ ذلك الأمر الآخر يجب أن يكون معاوقاً للمحرك في تأثيره فلا نسلّم إنّ ذلك الأمر هو المعاوق الداخلي أو قوام ما في المسافة من الأجسام لِمَ لا يجوز أن يكون أمراً آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلاً فإنّه لو أخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثمّ أرسلنا الحديد فإنّه يتحرك بالطبع إلى أسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس، ولو سلّم فلا نسلّم أنّ غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية، قوله: لأنّ ذات الشيء لا تقتضي شيئاً وتقتضي ما يعاوقه عنه. قلنا: غير لازم وإنّما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس فأحدهما يقتضي الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير إليه فلا يتمّ الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء. سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف في التحديد فلا يتمّ الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي أعني الخلاء لأنّ المعاوق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل الخ. وقد مرّ آنفاً. وكذا لا يصحّ الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي أعني مبدأ الميل الطبيعي لأنّ المعاوق الخارجي أعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة فظاهر أنّ الاستدلال على هذا المطلوب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلّت

الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره.

* أقول: جميع اعتراضاته مدفوعة أمّا أنّه ادّعى أنّ الحركة بدون المعاوق لا وجود لها ولم يتنبّه أنّه مبنى الدليل فقد مرّ دفعه. وأمّا أنّه خصّ الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لأنّه قد بيّن أنّ محدد النفسانية هي النفس بحسب ما تتخيّله بقوتها الخيالية من حدّ للإسراع والإبطاء. وأمّا ما أورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشأه سوء الفهم لمرامه والغفلة عن سوق كلامه فإنّ الغرض أنّ الحركة لما كانت أمراً ذا مراتب في السرعة والبطؤ لا بدّ وأن يكون سببها القريب أمراً ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حدّاً معيّناً منها. والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه **فليس هو المحدد

---

* قوله: «أقول: جميع اعتراضاته مدفوعة ...» يعني به اعتراضات الفاضل القوشجي. وقوله: «أمّا أنّه ادّعى أنّ الحركة بدون المعاوق ...» أي المحقق الخواجه الطوسي ادّعى أنّ الحركة بدون المعاوق لا وجود لها. ولم يتنبّه أنّه مبنى الدليل أي لو أمكن الحركة في الخلاء. أي أوّلاً نقول بامتناعه ثمّ نقول لا يمكن كما هو طريقة كل استدلال. ومنه قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾. وقوله: «فقد مرّ دفعه» حيث قال المصنّف في هذا الفصل بعد أسطر من عنوان «شكوك وإزاحات»: يمكن في الجواب اختيار الشق الأخير الخ. وقوله: «وأمّا أنّه خصّ الدليل» أي الخواجه خصّ الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية أي مبدأ الميل الطبيعي. والقسرية أي المعاوق الخارجي فلا ضير فيه لأنّه قد بيّن أوّلاً أن محدد النفسانية هي النفس فظهر أنّه لا يخصّ الدليل فلا يحتاج في التحديد إلى أمر خارج وهو المعاوق المحتاج إليه في ذلك للحركات الطبيعية والقسرية فلا يتمشّى البرهان المذكور فيها. وقوله: «فكان منشأه سوء الفهم لمرامه ...» بيان اعتراضه أنّه إن أراد أنّ بين الحركات القسرية لا تفاوت أصلاً فظاهر البطلان لأنّا نرى الاختلاف بالوجدان. وإن أراد أنّه لا تفاوت بين الحركات الثلاثة في القسر فهو مطلب المعترض. وقوله: «فهو من قبيل قوله» أي من قبيل قول المحقق الطوسي في شرح الإشارات.

** قوله: «فليس هو المحدد للحركة ...» فلا بدّ من معاوق يحدد الحركة ويؤخذ بين المعاوقين نسبة كنسبة زمان عديم المعاوق إليه فيلزم التساوي. وقوله: «فهو من قبيل قوله ...» أي من قبيل

للحركة فهو من قبيل قوله لأنّ الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فإنّ المشهور عندهم من مذهب الحكماء أنّ الجوهر لا يكون فيه الأشدّ والأضعف، وأمّا عندنا فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة إليها بالآخرة كما يطول شرحه. ولنا مسلك آخر في أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق له. وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض. *وأمّا إيراده بقوله بل نقول ذلك الأمر هو الميل إلى قوله ولئن سلمنا فدفعه بأنّ وجود حدّ من الميل وانضمامه إلى الطبيعة أو القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معيّنة من الحركة إذ يتصور مع قوة واحدة ميّالة درجات متفاوتة للحركة في السرعة والبطؤ لا يقف عند حد فإنّ الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقّة وغلظة؛ فكلّما كانت مسافة حركته أغلظ كانت حركته أبطأ؛ وكلّما كانت أرق كانت أسرع حتى إذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من الحركة أن لا زمان لها لكنّه محال فوجب أن يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء. وأمّا قوله لِمَ لا يجوز أن يكون أمر آخر غير أحد المعاوقين محدداً كالقوة المقناطيسية فمندفع بأنّا نفرض جسماً متحركاً لا يوجد معه شيء ممّا ذكره من الأمور الخارجة إلّا ما يكون من لوازم الحركة. وأمّا قوله فلا نسلّم إنّ غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية إلى قوله سلمنا ذلك **فمندفع بأنّ هذه الدعوى برهانية، والذي ذكر في بيانه من أنّ الشيء لا يقتضي شيئاً ويقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع. وأمّا النقض الإجمالي بحال الطير وسقوطه

قول المحقق الطوسي.

* قوله: «وأمّا إيراده بقوله ...» أي إيراد القوشجي. وقوله: «فدفعه بأن وجود ...» وقد أظهر قدراً منه في أوائل الفصل المقدّم عند قوله: «والحجر المرمي إلى فوق فيه الصورة الموجبة للخفّة الخ».

** قوله: «فمندفع بأن هذه الدعوى برهانية» لاجتماع النقيضين.

عن مكانه بطبعه وطيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأنّ النفس أيضاً من الأمور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية فحالها إلى طبيعة البدن كحال القوة المقناطيسية وقد مرّ أنّ الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد. وأمّا قوله سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف *فقد عُلم دفعه بما مرّ. وأمّا قوله وكذا لا يصحّ الاستدلال بالحركة القسرية إلى آخره فندفع بأنّ القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة إلى الطبيعة فإنّ القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا تفعل إلّا بجذب أو دفع مكانيين أو بإفادة قوة مسخنة أو مبرّدة أو غيرهما بالإعداد، ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها إلّا بعد أن يكون ذا طبيعة فإنّ المادة لا تصير قابلاً لهذه الأمور في ذاتها ما لم يكن لها تجوهر معيّن وتحصل بإحدى النوعيات كما سيجيء في مباحث الصور النوعية.

تتمّة:

واعلم أنّك قد سمعت منّا مراراً أنّ المباشر القريب لكل حركة سواءٌ كانت نفسانية أو قسرية أو طبيعية **هي الطبيعة لا محالة، فلا يحتاج هذا المطلب أي إثبات المعاوق الداخلي في الحركات القسرية إلى زيادة خوض.

وأيضاً إنّ الحكماء أثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهراً صورياً هو محصل جسميته ومكمّل مادته ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنّهم أرادوا هاهنا أن

---

* قوله: «فقد علم دفعه بما مرّ» أي بما مرّ في أمر الميل من أنّ الميل لا يحدد نفسه.

** قوله: «هي الطبيعة لا محالة» أي لا المجرد فحيث لا طبع فلا قسر: وبعبارة أخرى: أي لو لم توجد الطبيعة لم تتحقق الحركة الخاصّة إذ المجرد أجلّ من أن تستند الحركة إليه، والجسم المطلق لا يمكن أن يكون مبدأ الحركة الخاصة. وقوله: «فلا يحتاج هذا المطلب أي إثبات المعاوق الداخلي...» ردٌّ على القوشجي.

يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأً للحركات والميول *تقويماً أو تحديداً إذ بذلك يسمّى طبيعة كما يسمّى صورة باعتبار آخر وقوة باعتبار وكمالاً باعتبار.

** فصل (١٥)

في أنّ القوّة المحرّكة الجسمانيّة متناهية التحريك

قد مرّ أنّ القوى لا تتصف بالتناهي وعدمه إلّا بحسب تعلقها بالمقادير والأعداد التي هي فيها أو عليها أمّا الأوّل فلو كانت الأجسام غير متناهية المقدار والعدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال بانقسام محلّه. وأمّا الثاني فهو أنّ المقوّى عليه بإزاء القوة فلو كان غير متناه كانت

---

* قوله: «تقويماً أو تحديداً» التقويم بالنسبة إلى الحركة الطبيعية. والتحديد بالنسبة إلى الحركة القسرية. وفي تعليقة مخطوطة: «ويمكن أن يقال التقويم بالنسبة إلى الحركة والتحديد بالنسبة إلى الميل؛ لعلّ الأوّل إشارة إلى مذهبه بأنّ الطبيعة مجددة والحركة نفس تجدد الطبيعة. والثاني إشارة إلى مذهب القوم». وقوله: «إذ بذلك يسمّى طبيعة كما يسمّى صورة باعتبار آخر...» كالناطق بالنسبة إلى الحيوان صورة. وبالنسبة إلى الانسان كمال؛ وبعبارة أخرى طبيعة بالقياس إلى كونه مبدأً للآثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة. وصورة بالقياس إلى تقويم النوع. وقوة باعتبار مبدأ التغيّر من شيء في شيء آخر ـ كصورة النار وهي مبدأ التغيّر من شيء أي من جسم النار في شيء آخر أي في قطعة من الخشب ـ والكمال باعتبار الفعليّة.

** قوله: «فصل في أنّ القوة المحركة الجسمانية...» راجع في بيان المقام الفصل التاسع عشر من النمط السادس من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه: «إشارة إعلم أنّه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوّة غير متناهية يحرك جسماً غيره...» (ط ١ من الحجري، ص١٥٩)؛ وكذا راجع المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٥٠١). وقوله: «قد مرّ أنّ القوى لا تتصف بالتناهي...» قد مرّ الفصل الثاني عشر من هذا المسلك في ذلك «فصل في أن مبادي الحركات المختلفة يمكن أن يجتمع في جسم واحد أم لا».

القوة غير متناهية وقد عرفت أنّ ذلك أنّما يعقل في أحد أمور ثلاثة الشدّة والعدّة والمدّة وعرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثة فنقول إمّا أنّه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة فلأنّ تلك الحركة إمّا أن يقع في زمان أوّلاً في زمان والأوّل محال وإلّا لأمكن أن يوجد حركة في زمان أقل منه لأنّ كل زمان منقسم فلا تكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة. والثاني أيضاً محال لأنّ الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلّها ولأجل هذا يظهر إنّ مباشر التحريك * لا يمكن أن يكون قوة مجردة أيضاً إذا كانت غير متناهية في الشدة وأمّا إنّه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدّة والمدّة فلأنّها إمّا أن تكون طبيعية أو قسرية ** فإن كانت طبيعية وجب أن يكون قبول الجسم الأعظم للتحريك عنها كقبول الأصغر إذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل ولا بأمر طبيعي لأنّه لو كان المانع عن الحركة طبيعياً لم تكن الحركة طبيعية هذا خلف. ولا بأمر قسري لأنّ المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة محال فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوة بل لأجل مقدارها فتكون في الأكبر أكبر مما في الأصغر الذي هو جزء *** فهي في الأكبر موجودة وزيادة مقدّرة وإن كانت قسرية فإنّها تختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإنّ المعاوق في العظيم أعظم منه في الصغير فإذا تقررت هذه القاعدة

---

* قوله: «لا يمكن أن يكون قوة مجردة أيضاً...» وذلك للزوم وقوع فعلها لا في زمان، ولذا قالوا إنّه تعالى لا يكون مباشراً لتحريك جسم.

** قوله: «فإن كانت طبيعية وجب...» فإذا فرض تحريكه لجسم من مبدأ حركات لا تتناهى، ثمّ لجسم أصغر من ذلك المبدأ فلابدّ أن تكون حركة الثاني أكثر في ما لا نهاية له وهو محال. هذا ملخص ما في الإشارات.

*** قوله: «فهي في الأكبر موجودة وزيادة...» والزيادة على المتناهي بقدر المتناهي متناهية.

فنقول: يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكاً غير متناه لأنّ كل قوة جسمانية فالتي منها في كل الجسم أعظم من التي في جزء الجسم فإذا فرضناهما حرّكتا جسميهما من مبدأ مفروض حركتين بغير نهاية لزم أن يكون فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وإن حرّك الأصغر تحريكاً متناهياً كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء إلى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب. وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية *واعترضوا عليه من وجوه الأوّل أنّ هذا مبنيّ على أنّ كل حال منقسم بإنقسام محلّه، وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والإضافات.

أقول: أمّا الوحدة والوجود فعلمت من طريقتنا إنّهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من العوارض التحليلية للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق. وأمّا النقطة والإضافة فليست ** كل واحدة منهما حالّة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثيّة أخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في الإحاطة، ولو فرضت إحاطة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم، كانت أيضاً منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلاً والمحاذاة ونحوهما.

الثاني أنّ كون الجزء للقوة مؤثراً في شيء من أثر الكل منقوض بأنّ عشرة من المحركين إذا أقلوا جسماً ونقلوه مسافة ما في زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة أو تلك المسافة في عشرة أضعاف الزمان بل

---

* قوله: «واعترضوا عليه من وجوه...» تلك الوجوه السبعة الاعتراضية ذكرها الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٥٠٣).

** قوله: «كل واحدة منهما حالّة في ذات المنقسم» أي حالّة بالحلول الطرياني. وقوله: «ومثل ذلك في الإحاطة» وذلك كالإحاطة في الفوقيّة. وقوله: «كالمساواة مثلاً» فتنقسم بانقسام شبيهه.

قد لا يحركه أصلاً فيجوز أن لا يكون لقوة الجزء نسبة في التأثير وإن فرض أنّ لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير *لا يحرق جزء الحجر.

أقول: في جوابه إنّه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تأثير لها ألّلهمّ إلّا لمانع خارجي لأنّ كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية وكلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربّما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل غير حاله عند الاتصال فإن لم يتغير كان كل واحد من الأجزاء فعله ولو عند الانفراد جزءاً لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع إمّا أن لا يتغير حالها **عمّا كانت فتوجب أن لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل وإن تغيرت حالها عما كانت فلا بدّ هناك من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي أجزاء لصورة القوة بل أجزاء لمادة القوة، والقوة هي الأمر الحاصل عند الاجتماع، وأمّا مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضي أن يحمل كل واحد منهم جزءاً من الثقيل عند الاجتماع، وأمّا عند الانفراد فربّما لم يبق واحد منهم على صفته التي له عند الجزئية، ولا المادة القابلة على صفتها، ومع ذلك فللواحد تأثير في ذلك القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوة الثانية والرابعة إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضمّ أثر العاشرة إلى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل *** كما وقع أوّلاً بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في التفرقة حصول أسباب لزوال الأثر وغلبة أضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تأثيرها على نسبة تأثير العظيمة فإنّها لا تحرق ****لإستيلاء

* قوله: «لا يحرق جزء الحجر» أي فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر القابل للإحراق.

** قوله: «عمّا كانت» أي وإن تغيّرت حالها عمّا كانت عليه حال الانفراد.

*** قوله: «كما وقع أوّلاً بجملة العشرة...» أي كما وقع أوّلاً بجملة العشرة من غير تعاقب.

**** قوله: «لإستيلاء الضدّ عليها» كالبرودة من الهواء المطيف عليها.

الضدّ عليها ولولا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها، ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الأمور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل والقابل فيها.

* الثالث أنّ الحكماء اتّفقوا على أنّ ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان، وعلى هذا عوّلوا حلّ شبهة مَن أثبت للزمان بداية زمانية فكيف حكموا هاهنا للأمور التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد.

أقول في الجواب إنّ المقوى عليها وإن لم يوجد بالفعل وعلى التفصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى الإجمال فإنّ نسبة وجود الأشياء إلى مبدأها الفاعلي نسبة قويّة أكيدة ليست كنسبتها إلى قابلها أو إلى ذوات ماهياتها وهذه النسبة أشدّ وآكد فإنّ جزء القوة يستحق من ذاته أن يكون له قوة على أمر وكل القوة كذلك فالحكم بأنّ ما يستحقه الجزء أنقص مما يستحقه الكل ليس حكماً في الحقيقة على معدوم

---

* قوله: «الثالث أنّ الحكماء اتّفقوا على...» كما أشرنا في تعليقة على صدر هذا الفصل. راجع في بيان ما في المقام الفصل التاسع عشر من النمط السادس من إشارات الشيخ الرئيس وشرح المحقق الطوسي عليه (ط ١ من الحجري، ص ١٥٩). وقوله: «وعلى هذا عوّلوا...» أي وعلى هذا عوّلوا حلّ شبهة مَن أثبت للزمان بداية ببرهان التطبيق فكيف حكموا هيهنا أي في البرهان المتقدم للأمور التي تقوى عليها تلك القوى التي للأجزاء وللكل بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد؟. وقوله: «لكنّها موجودة...» أي لكنها موجودة بالقوة والشدّة والصرافة، وعلى الإجمال أي على البساطة والانطواء فإن نسبة وجود الأشياء الخ. والشبهة المذكورة، أعني قوله: «وعلى هذا عوّلوا حلّ شبهة مَن أثبت للزمان بداية» هي أنّه لو كان له بداية لكان عدمه مقدّماً على وجود الزمان والمتقدم على الزمان أكثر منه؛ والجواب أنّ المقدّم على الزمان ليس أمراً وجودياً بل هو أمر عدمي. وقوله: «أو إلى ذوات ماهياتها» الإضافة بيانية. وقوله: «يوجد عن قوتها فعل دائم» أي فعل دائم غير متناهٍ وهو السكون الدائم فيبطل القول بأنّ القوى الجسمانية متناهية.

فالاستحقاقان موجودان لها وإن لم يوجد مستحقا هما فكون القوة قوة على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواءٌ وجد المقوى عليه أو لم يوجد بل وجوده في القوة ضربٌ من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب آخر من الوجود وكلاهما يصحّ الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنّه يكتب كذا، ونحن إنّما فرضنا كون القوة غير متناهية أو متناهية لا حال حصول المستحق والمقوى عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها، وحكمنا بأنّ استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل، ومن هاهنا يلزم أن يكون استحقاق الكل متناهياً فإذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوى عليه سواءٌ كان موجوداً بالفعل أو بالقوة.

الرابع أنّ الأرض لو بقيت دائمة في حيّزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم.

أقول: الحق في جوابه أن يقال: إنّه *يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وفعله وحاله أبداً، فهذا أيضاً مما يجزم العقل لأجله في الحكم بعدم بقاء شيء من الأجسام دائماً سواءٌ كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافة المبادي إمداداً عليه لما مرّ من أنّ كل ما يلحق الشيء لا يلحقه إلّا بواسطة وجود ذاته فإذا امتنع كون قوة ذات تأثير غير متناه ابتداءً امتنع كونها كذلك توسطاً، والذي أجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من أنّ السكون عدم وليس فعلاً وليس ممّا لا ينقسم بالزمان

---

* قوله: «يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد» نعم لا امتناع في الواحد بالنوع، أي بل يتبدّل الطبيعي فحينئذ لم يكن فاعل واحد. وقوله: «أو بإضافة المبادي إمداداً عليه» فالفيض من الملكوت على طبق استعداد الناسوت. وقوله: «فإذا امتنع كون قوة ...» أي إذا امتنع أن يكون للقوة المؤثرة وجود غير متناه ابتداءً امتنع كونها كذلك توسطاً أي بواسطة الإمداد وإفاضة الغير. وقوله: «عن قوة أخرى هي فاعلة للحركة ...» تلك القوة هي عقل أو نفس أو صورة نوعية للفلك. وقوله: «الذي به يكون السكون غير متناه» فيكون السكون غير متناه باعتبار مبدإ يكون غير متناه.

وذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل وإلّا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة أخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه انتهى.

*فلقائل أن يقول: هب أنّ السكون عدمي لكنّ حصول الأرض في حيّزه من مقولة الأين وهو عرض من الأعراض، وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وسائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم وبعضها من باب الجوهر كجسميتها إذ الكل معلولة للطبيعة الأرضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي أشرنا إليه من قبل.

الخامس المعارضة بدورات الأفلاك فإنّها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية **فإنّ القوة المحركة لكرة القمر قويّة على دورات أكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي الحركتين، وإن لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كلّ القوة وجزئها تناهيها.

والجواب إنّ اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالماهية والنوع لا

* قوله: «فلقائل أن يقول: هب أنّ السكون عدمي ...» يعني لو سلّمنا أنّ السكون الذي هو أثر للطبيعة الأرضية كان عدمياً ولكن هناك آثاراً وجودية وجوابك لا يجري هناك.

** قوله: «فإنّ القوة المحركة لكرة القمر ...» كرة القمر سريعة السير، وكرة زحل بطيئة، قال المحقق الخواجه نصير الدين الطوسي في الفصل التاسع من الرسالة الفارسية الموسومة بـ«سی فصل»: «فصل نهم در مقدار روش ستارگان: بدانكه آفتاب دوازده برج را در سالى تمام كند و هر برجى را بماهى قطع كند؛ و ماه دورى در بيست‌وهفت شبانروز و ثلثى تمام كند، و برجى بزياده از دو روز و كمتر از سه روز قطع كند؛ و زحل دورى در سى سال تمام كند و برجى در دو سال‌ونيم ...».

بالجزئية والكلّية فذلك خارج عن مبحثنا فإنّا بيّنّا إنّ جزء القوة استحقاقه واستيجابه يجب أن يكون جزء استحقاق الكل واستيجابه فلا بدّ من تناهي الاستحقاقين إذ لا اختلاف فيهما إلّا بالمقدار. وأمّا محركات الأفلاك فهي قوى متخالفة الحقائق وحركاتها أيضاً متخالفة الحقائق، فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزءاً من فعل الآخر ولا أنقص ولا أزيد بحسب الكمّية. وهذا كما أنّ الخط المستقيم والدائرة لا نسبة مقدارية وعددية بينهما وقد مرّ أنّ الكلام ليس بناؤه *على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما فليس لأحد أن يقول: دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بيّنّا إنّ المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن أن يقال قوة بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوة الآخر إذ ليس شيء منهما جزءاً لغيره.

السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فإنّها قوى جسمانية وهي تفعل أفعالاً غير متناهية من الإرادات والدورات والتحريكات. وقول مَن يدفع هذا الإشكال: بأنّ محرّك الفلك عقلية، ضعيف لأنّ القوة العقلية إذا حرّكت فإمّا أن تفيد الحركة فقط أو تفيد قوة بها الحركة فإن أفادت القوة المحركة وهي جسمانية ** فالقوة

---

* قوله: «على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء...» أي ليس بناؤه على تفاوت أثريهما بل على تفاوت استحقاقهما؛ وإذا عرفت أنّ الكلام ليس بناؤه على ذلك التفاوت فليس لأحد أن يقول دورات القمر الخ، لأنّه لو اعتبر بالنسبة إلى المستحق دورات البعد فهو غير لائق بالزيادة والنقصان لأنّ المستحق بالفعل معدوم، وإن كان باعتبار الاستحقاق فهو وإن كان موجوداً لكن لا نسبة بين الاستحقاقين لأنّه لا يتصور فيهما نسبة كما لا يتصور بين المستقيم والمستدير نسبة فافهم.

فإن قلت: الجيب خط مستقيم، والقوس قطعة من الدائرة. فإذا لم يكن بين المستقيم والمستدير نسبة فكيف قدّروا القسي بالجيوب؟ فراجع النكتة ٩٠٨ من كتابنا «ألف نكتة ونكتة»، والدروس ٥، و ٦، و ٧، من كتابنا «دروس معرفة الوقت والقبلة».

** قوله: «فالقوة الفاعلية ...» أي فالقوة المباشرة المحركة للأفاعيل الغير المتناهية جسمانية

الفاعلية للأفاعيل الغير المتناهية جسمانية ، وإن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدءاً لتلك الحركة فلا تكون الحركة حركة لمّا مرّ إنّ الفاعل القريب للحركة لا بدّ له من تغير حال وسنوح أمر والمفارق لا يكون كذلك .

وأيضاً الأجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلّا بقوة جسمانية فيه فالمحرك لا محالة قوة جسمانية .

*وأُجيب بأنّ المؤثر في وجود تلك الحركات أنّما هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان أنّما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات لا على الواسطة .

أقول : هذا الجواب غير سديد لأنّه إذا جاز بقاء قوة جسمانية مدّة غير متناهية وكونها واسطة في صدور أفعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدأً لأفاعيل غير متناهية فإنّ الواسطة إمّا بمعنى الواسطة في الثبوت أو الواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الأفعال الغير المتناهية .

فكيف تقول بأن محركه قوة عقلية . وقوله : «فلا تكون الحركة حركة» وذلك لأنّ الحركة زمانية تحصل بالتدريج فإذا كان المفيد للحركة المفارقات العقلية كانت الحركة آنيّة ، لأنّ العقول غير متناهية القوة فافهم .

* قوله : «وأجيب بأنّ المؤثر في وجود تلك ... » أي وأجيب بأنّ المحرك الأوّل والمؤثر في وجود تلك الحركات الغير المتناهية تأثيراً غائياً وتحريك المعشوق للعاشق عندهم أنّما هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس . والبرهان في مقام إثبات العقول بهذه الطريقة الدالّ على أنّ القوة لا تكون غير متناهية أنّما قام على المؤثر لا على الواسطة والعقل هنا واسطة .

*قال الإمام الرازي: قول مَن قال بأنّ القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة نقول له: إن كنتم تعنون بقولكم إنّ القوى الجسمانية لا تفعل أفعالاً غير متناهية أنّها لا تكون مؤثرة في أفعال غير متناهية فهذا لا يصح لأنّكم لما بيّنتم في باب آخر أنّ القوة الجسمانية يستحيل أن تكون مؤثرة في الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان أنّها لا تؤثر في أفعال غير متناهية لأنّ هذا قد دخل في الأوّل، وأيضاً فلأنّ هذا بل يوهم خلاف ذلك القول إذ يوهم أنّكم تجوّزون كونها مؤثرة في أفعال غير متناهية مع أنّكم لا تقولون بذلك، وإن عنيتم به أنّ القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في النفس الفلكية فما بالكم جوّزتم هاهنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدّة غير متناهية فناقضتم أنفسكم في سلب شيء تارة وتجويزه أخرى.

**أقول: قد أجاد وأصاب في هذا البحث ولا مدفع له إلّا بالرجوع إلى تحقيقنا في تجدد وجود القوى الجسمانية فإنّ النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها ودثورها، ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلاً بالفعل وخروجها عن القوة الاستعدادية بالكلّية.

***والتحقيق أنّ جميع الطبائع متجددة الوجود والهويّة ولها أيضاً حركة نحو

---

* قوله: «قال الإمام الرازي...» راجع المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد الدكن، ج١، ص٥٠٧).

** قوله: «أقول: قد أجاب وأصاب ...» يعني أنّ الإمام الرازي قد أجاد وأصاب في هذا البحث، ولا مدفع له إلّا بالرجوع إلى تحقيقنا في وجود تجدد القوى الجسمانية، فلا تكون واسطة واحدة وصدرت منها أفعال غير متناهية بل طبايع.

*** قوله: «والتحقيق أنّ جميع الطبائع متجددة الوجود والهوية ...» فلبس الباقي صورة واحدة.

الباري جلّ ذكره حركة معنوية وتوجهاً غريزياً إليه لأنّه الوجهة الكبرى، فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلٰهيّة وسكنت إذ فنيت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله. فالأجسام والجسمانيات كلّها طبائع كانت أو نفوساً، * فإنّها متجددة حادثة داثرة وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار، وسيتلى عليك ذلك من ذي قبل إنشاء الله تعالى.

السابع هو أنّ القوة إمّا أن تنتهي إلى زمان يصير انعدامها فيه واجباً لذاته أو لا يكون كذلك والأوّل يوجب انتقال الماهية من الإمكان إلى الامتناع وهو محال وإذا كان الفاعل والقابل ممكني التأثير والتأثر والشرائط أيضاً ممكنة البقاء أبداً فكيف يمكن أن يقال إنّ القوة ممتنعة البقاء أبداً ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فإذن القوة التي تفعل أفعالاً غير متناهية في المدّة غير ممتنعة الوجود.

أقول: الوجوب والإمكان والإمتناع حال الماهية **بالقياس إلى مطلق الوجود فماهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود والبقاء نظراً إلى نفس تلك الماهية، وهذا لا ينافي كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظراً إلى هويته الوجودية

---

* قوله: «فإنّها متجددة حادثة ...» فإذا كانت هي متجددة دائرة فآثارها أيضاً كذلك. وقوله: «السابع هو أنّ القوة ...» أي إنّ القوة إمّا أن تنتهي إلى زمان يصير انعدامها أي رفع تلك القوة في ذلك الزمان واجباً لذاته. وقوله: «إذا كان الفاعل والقابل ممكني التأثير والتأثر ...» إذ لو انعدما لزم المحال المذكور.

** قوله: «بالقياس إلى مطلق الوجود ...» أي لا الوجود الخاص ولا الوجود المطلق كما أنّ الامتناع قبول مطلقه فماهية القوة الجسمانية تحتمل الوجود والبقاء مطلقاً وهو وجوده بنحو التجدد والتبدل وحينئذ لم يكن شيء واحد صدر عنه أفعال غير متناهية فافهم. وقوله: «نظراً إلى نفس تلك الماهية» وذلك كالانسان فإنّه واحد بوجوده الخاص ويمتنع عليه إثبات جميع الوجودات من وجود الفرس وغيره. وقوله: «من القواسر المزعجة ...» أي الرافعة المهلكة لتلك القوة والمبطلة لها.

لقصورها وتضمنها لشوائب العدم والدثور. وأمّا ما ذكره بعض العلماء في الجواب من أنّ القوة الجسمانية إنّما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها. فإنّ القوة وإن كانت من حيث هي هي غير واجبة الزوال * لكن الأسباب الكلّية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى إلى حيث يصير الممكن واجباً فكذلك هاهنا؛ فليس بشيء لأنّ كثيراً من الموجودات يستحيل بقاؤها وإن فرض رفع جميع القواسر عنه. كيف وما من ممكن إلّا ويستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود.

---

* قوله: «لكن الأسباب الكلّية ...» أي الأسباب الكلّية التي للنظام الكلّي من المعدّات الفلكية وغيرها المتحققة للإفادات بأنحاءٍ خاصّة. ومصادمات مسبّباتها الجزئية قد تتأدّى إلى حيث يصير الممكن واجباً فكذلك هيهنا أي الأسباب الكلّية صارت سبباً لإمكان زوال القوة عن الجسم. أي أوّلاً أنّ الماء يمكن أن ينقلب هواء لكن بمصادمة النار صار ذلك الإمكان واجباً بها.

تبصرة: كثيرة من المسائل الطبيعية السالفة والآتية ونظائرها في مطاوي الكتاب ترجع في الحقيقة إلى القوة الجاذبة الأرضيّة، وحركتي الأرض من الوضعيّة والانتقاليّة لم نتعرّض بها في اثناء المباحث السالفة، وقد أومأنا إلى الفلك المجسم الاعتباري والفلك الحقيقي الرياضي في تعليقة على بعض المسائل السالفة؛ ومصنّفاتنا الأخرى متكفّلة لبيانها. وإن شئت فراجع كتبنا «دروس معرفة الوقت والقبلة». و«دروس هيئت و ديگر رشته‌هاى رياضى»، وكذا رسالتنا الموسومة بـ«كلّ في فلك يسبحون»، وغيرها من آثارنا الرياضيّة. والله سبحانه فتّاح القلوب ومنّاح الغيوب.

*المسلك الخامس

في العقل والمعقول

إنّ من عوارض الموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد طبيعياً أو تعليمياً هو كونه عالماً أو علماً أو معلوماً فالبحث

---

* قوله: «المسلك الخامس في العقل والمعقول ...» وقد دريت سالفاً أنّ هذا العنوان أعني المسلك الخامس قد حرّف في النسخ المطبوعة من قبل وغيرها بالمرحلة العاشرة، والصواب ما اخترناه.

وأعلم أنّ مبحث اتحاد العاقل بالمعقول في الكتب الحكميّة من غرر المباحث عن العلوم العقلية. وفي الحقيقة أنّ البحث عن ذلك المرصد الأسنى والمقصد الأعلى هو البحث عن معرفة النفس وحشرها مع ما كسبتها أو اكتسبتها. إذ محور ذلك المبحث الأصيل القويم هو أن معقولات النفس تتحد وجوداً بالنفس بل الأمر أشمخ في المقام عن الاتحاد. والمعقولات هي العلوم والمعارف الحقيقية الإلهيّة الكلّية. والانسان ليس إلّا علمه وعمله ولا يحشر إلّا مع ملكاته المستكنّة المستجنّة فيه فافهم.

وإنّ كتابنا العِلّييـني الموسوم بـ«دروس اتحاد عاقل بمعقول» هو في الحقيقة شرح ما في هذا المسلك من الأسفار؛ وذلك الكتاب العجاب المستطاب مرقوم بالفارسي مشتملٌ على ثلاثة وعشرين درساً. محتوٍ على رسائل ومقالات في اتحاد العاقل بالمعقول ممّا أفاضها أقلام أساتذتي العظام، أعلام العلم والدين، الميرزه أبي الحسن الشعراني، والميرزه أبي الحسن الرفيعي القزويني، والميرزه المهدي الإلهي القمشئي ـ رفع الله درجاتهم ـ. وهو في الحقيقة تفسير أنفسي لعدّة آيات من القرآن الكريم في أحوال النفس الناطقة الانسانية وأطوارها في عوالمها فتبصّر.

عن العلم وأطرافه وأحواله حريّ بأن يذكر في الفلسفة الأولى التي يبحث فيها عن الأحوال الكلّية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلّق بأطراف ثلاثة:

الطرف الأوّل في ماهيّة العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول:

فصل (١)

في تحديد العلم

يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنّيتها عين ماهيّتها، ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس وفصول *وهي أمور كلّية، وكل وجود متشخص بذاته، وتعريفه بالرسم التام أيضاً ممتنع كيف ولا شيء أعرف من العلم لأنّه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعذّر أن يعرّف بما هو أجلى وأظهر، ولأنّ كلّ شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم، نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبّه بها الإنسان ويلتفت إلى ما يذهل عنه ويلخّص معناه ويزيده كشفاً ووضوحاً كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء. **وأمّا ما استدلّ به بعض الفضلاء على كون العلم غنياً عن التعريف بأنّ كل مَن عرف شيئاً أمكنه أن يعرف كونه عارفاً بذلك الشيء من غير برهان ونظر، والعلم

---

* قوله: «وهي أمور كلّية ...» أي الأجناس والفصول أمور كلّية.

** قوله: «وأمّا ما استدلّ به بعض الفضلاء ...» جواب أمّا هو قوله الآتي بعد أسطر: «فهو منظور فيه فإن ما ذكره لا يفيد ...». وذلك البعض من الفضلاء هو الفخر الرازي حيث قال في آخر الفصل السابع من الطرف الأوّل من الباب الأوّل من المباحث المشرقية في العلم وأحكامه (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٣٢): «وممّا يدلّ على أنّه غني عن التعريف أن كل مَن عرف شيئاً أمكنه أن يعرف ...».

والمصنّف في عنوان من عناوين هذا المسلك حيث قال: «والكلام فيه يتعلق بأطراف ثلاثة» ناظر أيضاً إلى عبارة الفخر في المباحث المشرقية حيث قال: «الكلام فيه يتعلق بثلاثة أطراف العلم والعالم والمعلوم الخ».

بكونه عالماً عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم. والعلم باتصاف أمر بأمر يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعني الموصوف والصفة. فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسباً لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء إلّا بنظر واستدلال وليس كذلك. فثبت أنّ العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب. فهو منظور فيه فإنّ ما ذكره لا يفيد إلّا كون العلم معلوماً لكل أحد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عمّا عداه. فإنّ العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي إلّا تصوّره بوجه ما لا غير كما بيّن في علم المنطق عندما ذكر أنّ التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة. كيف وكلّ واحد من الانسان يعرف أنّ له سمعاً وبصراً ويداً ورجلاً ورأساً، والأكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لا بكنهها ولا برسومها.

فصل (٢)

في أنّ العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنّا لا بدّ فيه من تمثّل صورها عندنا

قد مرّ في مباحث الوجود أنّ للأشياء سيّما المعدومات بل الممتنعات صوراً متمثلة في الذهن. لأنّا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة كالحكم بأنّ شريك الباري ممتنع. واجتماع النقيضين محال. والجبل من الذهب والبحر من الزيبق جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين. وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت. فلهذه الأشياء وجود في نحو من الوجود *إذ لا يمكن أن يكون الشيء موصوفاً في الخارج بامتناع الوجود أو باللّا وجود في

---

* قوله: «إذ لا يمكن أن يكون الشيء موصوفاً...» وذلك لأنّ الوجود في الخارج ينافي الحكم

الخارج لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد وإذا وجد لم يكن معدوماً؛ فثبوت العدم والامتناع لا يكون إلّا في العلم دون العين.

*وأمّا الشبهة بأنّ الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور العلمية للأشياء الممكنة وهي عين ماهياتها أيضاً ممتنعة لاستحالة حصولها بعينها في الخارج؛ فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لها جميعاً بذاتها،

فمندفعة بأنّ اعتبار الماهية في نفسها غير اعتبارها موجودة؛ فالماهية مع كونها ذهنية يستحيل أن تكون خارجية سواءٌ كانت مأخوذة عن الممكن أم لا، وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل أن تكون ذهنيّة، وبالجملة كلٌّ من الوجود الذهني والخارجي يمتنع أن ينقلب إلى الآخر، وذلك لا يقتضي أن تكون

بالإمتناع فإنّ الشيء ما لم يجب وجوده في الخارج لم يوجد، فكيف يوجد في الخارج مع امتناع وجوده فيه.

* قوله: «وأمّا الشبهة بأنّ الحكم على الشيء بالإمتناع ...» يعني أنّه لو كان الحكم على الشيء بالإمتناع كقولنا شريك الباري ممتنع اقتضى كونه ممتنع الكون في الخارج لكانت الصور العلمية للأشياء الممكنة وهي عين ماهياتها أيضاً ممتنعة الكون في الخارج لاستحالة حصولها بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات كماهية الانسان وبين الممتنعات كشريك الباري في ذلك الحكم. وبعبارة أخرى أنّ الماهية الذهنيّة وهي صورة علميّة غير موجودة في الخارج بل ممتنع وجودها في الخارج، من حيث إنّها صورة علمية فحينئذ يلزم أن لا يكون فرد منها موجوداً في الخارج كما أن شريك الباري ممتنع وجوده، فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لها جميعاً بذاتها؛ فقول المصنّف في دفع تلك الشبهة: «فمندفعة بأن اعتبار الماهية في نفسها الخ». حاصله أنّه فرق بين قولنا شريك الباري ممتنع وجوده وبين قولنا إنّ الصور الذهنية ممتنع وجودها بأنّ الأوّل ممتنع مطلقاً أي في الذهن والخارج، وأنّ الثاني بوصف وجوده الذهني ممتنع وجوده في الخارج. وإن قطع النظر عن وجوده الذهني فوجوده في الخارج ليس بممتنع.

الماهية من حيث هي هي ممتنعة الاتصاف بها؛ فالمحكوم عليه في العقل بالإمتناع أو بالإمكان لا بدّ أن يكون موجوداً في العقل لكنّ الحكم بالإمتناع أو الإمكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهية من حيث هي هي، ويقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي والظهور الكشفي أنّ كثيراً من الأشياء يتصف بالاشتراك والعموم والنوعية والجنسية وما يجري مجراها، وليس لها في الخارج شيء من هذه الأوصاف الصادقة عليها فلا بدّ للأشياء من نشأة أخرى ونحو آخر من الوجود يتصف فيها بالكلّية ونظائرها. ومن الشواهد القوية على وجود نشأة علمية أنّ المحسوسات كالحرارة والبرودة إذا تكيّفت بها الآلات كاللّامسة مثلاً ليست الصور الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفية المحسوسة بل من جنس آخر *من جملة الأجناس الأربعة التي هي تحت مقولة الكيف؛ فإنّ صورة الحرارة القوية الموجودة في آلة اللمس ليست ملموسة وإلّا لأحسّ بما في آلة لمسه غير هذا اللّامس، وكذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي أدركها الانسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان وإلّا لكانت مذوقة، كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضاً بل ليست صورة شيء من هذه الأمور التي هي حاضرة عند الحواس إلّا من الكيفيات النفسانية التي هي من صفات النفوس لا صفات الأجسام؛ فالحراة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية، وإلّا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية، وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والأصوات الذهنية كحديث النفس لو

---

* قوله: «من جملة الأجناس الأربعة التي هي تحت مقولة الكيف ...» الكيف له أنواع أربعة: أحدها الكيفيات المحسوسة كالسواد والحرارة؛ الثاني الكيفيات المختصّة بذوات الأنفس كالعلوم والإرادات والظنون؛ الثالث الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين؛ الرابع الكيفيات المختصّة بالكمّيات كالزوجية والانحناء والاستقامة وغيرها (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط ٧، بتصحيحنا وتعليقنا عليه).

كانت من الكيفيات المسموعة لما وجدت إلّا قائمة بالهواء المقروع أو المقلوع، ولكان حديث النفس مسموعاً لكلّ صحيح السمع غير موقور الصماخ؛ فهذه الأمور مما ينبّه الانسان على أنّ للمحسوسات وجوداً آخر غير محسوس فيصير مؤمناً بوجود نشأة أخرى غير نشأة الأجسام ولواحقها.

*وأمّا متشبثات المنكرين لهذا الحضور العلمي المبائن للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدّين عند تصورنا السواد والبياض، ومثل قولهم إنّ الماهيات كالانسان والفلك والأرض إذا انطبعت في العقل فهي من حيث إنّها صورة جزئيّة حاصلة في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج، فإن كانت متحدة مع الأفراد الخارجية في الماهية ولوازمها لكان يجب أن يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية فكانت الحرارة

---

* قوله: «وأمّا متشبثات المنكرين ...» جواب أمّا سيأتي بعد أسطر وهو قوله: «فقد عرفت في أوائل الكتاب وجه حلّ هذه الشكوك ...»؛ وأمّا قوله: «فقد عرفت في أوائل الكتاب ...» فناظر إلى المنهج الثالث من المرحلة الأولى في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود غير هذا المشهود وما ينوط به (ج ١، ص ٤١٩ من طبعنا هذا بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقنا عليه).

وأعلم أيُّها الإنسان الكريم أنّ ما في المنهج المذكور من الأسفار وما في هذا المسلك منه يدوران على محوارٍ واحدٍ رصينٍ قويمٍ هو معرفة حقيقة العلم وما يتفرّع عليه من الثمرات النورية التي ينتفع الانسان العالم بها في عوالمه؛ وقد حرّرنا فوائد كثيرة نورية، وإشارات لطيفة قدسية في التعليقات المطبوعة على المنهج المذكور؛ وأنّ رسالتنا القيّمة الموسومة بـ«النور المتجلّي في الظهور الظلّي» نعم العون في أدراك هذه المسائل العرشية في هذا المسلك. وكما أن هذا المسلك من الأسفار والمنهج المذكور منه يدوران على محور واحد. كذلك كتابنا المذكور في اتحاد العاقل بالمعقول وتلك الرسالة الكريمة «النور المتجلّي في الظهور الظلّي» لسان صدق واحد في تفسير حقيقة الشجرة الطيّبة العلمية وما يتفرّع عليها في عوالمها من ثمرات حقائقها النوريّة الإلهيّة. على أن لنا رسالة أخرى في العلم يبحث فيها عن جميع شعب ما يجب أن يبحث عن مسائله لكنّها لم تطبع بعدُ. والله ـ تعالى شأنه ـ فتّاح القلوب ومنّاح الغيوب وبيده أزمّة الأمور.

محرقة، والانسان متحركاً نامياً كاتباً، والسواد قابضاً للبصر، وليس كذلك، وإن لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب. ومثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عبارة عن وجودها في أنفسنا لزم منه أن تصير النفس متحركة ساكنة حارة باردة. فقد عرفت في أوائل الكتاب وجه حلّ هذه الشكوك وأمثالها من أنّ هذا الوجود العلمي وجود آخر، والماهية إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك.

وأمّا ما تفصّى بعضهم بقوله: إنّ من الجائز أن يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى تكون الحرارة متى حلّت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة، ومتى حلّت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من هذه الآثار، وتكون الماهية في الحالين واحدة،

ففيه أنّ المسائل إذا وجّه الإشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة والاحتراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره فيجب المصير إلى ما مهّدناه في مباحث الوجود الذهني.

* فصل (٣)

في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وتزييفها وتحصيل المعنى الجامع لأفراده

زعم كثير من الناس أنّ أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول

---

* قوله: «فصل في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وتزييفها ...» ناظر إلى الفصل الأوّل من الطرف الأوّل من الباب الأوّل من المباحث المشرقية للفخر الرازي في العلم وأحكامه (ط حيدر

غاية الاضطراب فإنّ الشيخ الرئيس يضرب كلامه تارة إلى أن يجعل التعقل أمراً سلبياً وذلك عندما بيّن إنّ كون الباري عاقلاً ومعقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لأنّ معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو أمر عدمي، وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عندما بيّن إنّ تعقل الشيء لذاته ليس إلّا حضور صورته عند ذاته، وأيضاً نصّ على ذلك في النمط الثالث من الإشارات حيث قال إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة

آباد الدكن، ج ١، ص ٣١٩). وقوله: «زعم كثير من الناس أن أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الاضطراب» قال الفخر الرازي في أوّل الفصل الثالث من ذلك الطرف الأوّل (ج ١، ص ٣٢٤): «وقد اضطرب كلام الشيخ في حقيقة العلم غاية الاضطراب: فتارة يجعله أمراً عدمياً وذلك عندما بيّن أن كون الباري عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته فهنالك يفسّر العلم بالتجرد عن المادة وهو أمر عدمي؛ وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عندما بيّن أن تعقل الشيء لذاته ليس إلّا حضور صورته عنده. وأيضاً نصّ على ذلك في النمط الثالث من الإشارات حيث قال: «إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المُدرِك؛ وتارة يجعله مجرد إضافة وذلك عندما يبيّن أنّ العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلّاق للصور المفصّلة في النفس، وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الشيء الخارجي وذلك عندما يبيّن أنّ العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض. وأيضاً عندما يبيّن أن تغيّر المعلوم يوجب تغيّر العلم الذي هو كيفية ذات إضافة؛ وإذا عرفت أنّ الشيخ ذهب في هذا الباب إلى كلّ الأقسام المحتملة فقد عرفت اضطراب رأيه في حقيقته».

ومما يفيدك في المقام هو البحث عن إدراك الشيء في الفصل السابع من النمط الثالث من إشارات الشيخ: «إشارة. إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك ...» فراجع شرح المحقق نصير الدين الطوسي وتعليقاتنا عليه. وقال الشارح المحقق في الشرح: «واعلم أنّ العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافاً عظيماً وطوّلوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدّة وضوحها ...» فراجع (ط ١ من الرحلي الحجري، ص ٧٧).

عند المدرك. وتارة يجعله مجرد إضافة وذلك * عندما بيّن أنّ العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلّاق للصور المفصّلة وكذا، العقل البسيط الإجمالي إذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلّاق لعلومنا النفسانية، وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الأمر الخارجي وذلك عندما بيّن إنّ العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض. وأيضاً عندما بيّن أنّ تغيّر المعلوم يوجب تغيّر العلم الذي هو كيفية ذات إضافة.

وأمّا الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الإشراق فذهب إلى أنّ العلم عبارة عن الظهور، والظهور نفس ذات النور ** لكنّ النور قد يكون نوراً لنفسه وقد يكون نوراً لغيره فإن كان نوراً لنفسه كان مدركاً لنفسه وإن كان نوراً لغيره فلا يخلو ذلك الغير إمّا أن يكون نوراً لنفسه أو لا يكون، وعلى الثاني فهو إمّا أن يكون مظلماً في نفسه أو لا. وعلى الثاني فهو إمّا نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضاً بل غسقاً لغيره. فعلى التقدير الأوّل كان ذلك الغير مدركاً له، وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركاً له ولا هو مدركاً لنفسه. هذا حاصل مذهبه: فدلّ على أنّ علم

---

* قوله: «عندما بيّن أنّ العقل البسيط الذي ...» أي التعقل البسيط الذي لواجب الوجود.

** قوله: «لكنّ النور قد يكون ...» أي لكنّ النور قد يكون نوراً لنفسه وهو النور المجرد. وقد يكون نوراً لغيره كالعلم. فإن كان نوراً لنفسه أي الأوّل وهو النور المجرد كان مدركاً لنفسه. وإن كان نوراً لغيره فلا يخلو ذلك الغير إمّا أن يكون نوراً لنفسه كالنفس الانسانية. أو لا يكون وعلى الثاني فهو إمّا أن يكون مظلماً في نفسه فقط كالأجسام. أو لا وعلى الثاني فهو إمّا نور لغيره كأشعة الكواكب. أو ليس بنور لغيره أيضاً بل غسقاً لغيره كالأعراض الجسمانية. فعلى التقدير الأوّل وهو كون الغير نوراً لنفسه كان ذلك الغير مدركاً له. وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركاً له ولا هو مدركاً لنفسه الخ.

الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نوراً لنفسه، وعلم الشيء بغيره عنده عبارة عن إضافة نورية بين شيئين. وهذه الأقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تأويلها وإرجاعها إلى مذهب واحد هو أنّ العلم عبارة عن وجود شيء مجرد؛ فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواءً كان علماً لنفسه أو لشيء آخر؛ فإن كان هذا الوجود المجرد المسلوب عنه الغواشي وجوداً لنفسه كان عقلاً لنفسه، وإن كان وجوداً لغيره كالأعراض كان عقلاً لغيره أو خيالاً له أو حسّاً له. فهذا تحقيق معنى العلم مطلقاً على الإجمال، فلنرجع إلى أبطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكورة في تفسير العلم ثمّ إلى تشييد ما هو الحق عندنا ثمّ إلى إصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الأقوال بقدر الإمكان.

فنقول: أمّا كون التعقل أمراً سلبياً فهو ظاهر البطلان؛ فإنّا إذا رجعنا إلى وجداننا عند تعقل شيء فنجد من أنفسنا إنّه حصل لنا شيء، لا أنّه زال عنّا شيء.

وأيضاً لو كان جعل العلم سلباً لم يكن أيّ سلب اتّفق بل أولى الأشياء بأن يكون العلم سلباً له هو ما يقابله، ومقابل العلم هو الجهل، فلو كان العلم سلباً لكان سلباً للجهل، والجهل قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً فإن كان العلم سلباً للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشيء فعدم عدم العلم يكون ثبوتاً للعلم فيكون العلم ثبوتياً لا سلبياً، وإن كان سلباً للجهل المركب *فيلزم خلوّ الواسطة

---

* قوله: «فيلزم خلوّ الواسطة ...» وفي بعض النسخ فيلزم ثبوت الواسطة. وفي بعضها فيلزم حلول الواسطة. وقوله: «لا نجعله عبارة ...» أي لا نجعل العلم عبارة عن سلب الجهل ... ثمّ الجهل يقال للبسيط وهو عدم العلم عمّا من شأنه أن يكون عالماً. ويقال أيضاً للمركب وهو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق، سمّي به لأنّه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركّبا معاً في كلّيات أبي البقاء؛ وكأنّما إليه يئول ما قاله آخر من أنّ الجاهل البسيط هو الذي لا يعرف العلم ولا يدّعيه. والجاهل المركب هو الذي لا يعلم ويدّعيه.

بين الشيء وسلبه لأنّ عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلباً للجهل المركب .

*وأيضاً الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلباً لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه ، ولو كان سلباً لجزئه الذي هو السلب لعاد الشق الأوّل وهو كون العلم عدم عدمه .

ثمّ لو قال قائل: إنّا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحقها .

فنقول : هذا باطل من وجوه ثلاثة :

أوّلها أنّ التجرّد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرّد عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو ، ولو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة لصحّ أن يقال بدل علم زيد بأنّ العالم حادث ** تجرّد زيد بهذا القول .

وثانيها أنّه ليس علمنا بكون الشيء مجرداً عن الوضع والإشارة علماً بكون ذلك الشيء علماً بشيء ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل ما علمنا تجرد شيء علمنا كونه علماً بشيء وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء مجرّداً عن المواد يجوز الشك لأحد في كونه علماً أو علماً بذاته أو بغيره إلّا بعد البرهان ، ولهذا أُقيم البرهان على أنّ كل مجرّد عقل وعاقل ، ومن الممتنع أن يكون معنى واحد مجهولاً ومعلوماً في زمان واحد .

---

* قوله : «وأيضاً الجهل المركب مركب من علم وجهل ...» العلم الذي هو جزء الجهل المركب جهل واقعاً ، والعلم الذي يسلبه هو علم واقعاً فلا يلزم سلب الشيء لنفسه .

** قوله : «تجرد زيد بهذا القول» بناء على أنّ تجرد الحالّ لازم تجرد المحلّ .

وثالثها ما أشرنا إليه أوّلاً من أنّا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر أحوال النفس كالإرادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك ؛ فظهر من هذا أنّ الإدراك للشيء ليس مجرّد العدم.

*وأمّا المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فمندفع أيضاً بوجوه ثلاثة:

الأوّل أنّه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنّا لا نعقل ذواتنا، والتالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله. وجه اللزوم أنّ تعقلّنا لذواتنا إمّا أن يكون نفس ذواتنا أو لا بدّ من حصول صورة أخرى من ذاتنا في ذاتنا وكلا القسمين باطل. أمّا الأوّل فلأنّ تعقلنا لذواتنا لو كان نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا، وكذا مَن عقل الأشياء التي هي عاقلة لذاتها لزمه أنّ عقلها عاقلة لذواتها بل كان عقله إيّاها عقل عقلها لذاتها، وليس كذلك. وأمّا الثاني فهو أيضاً باطل. أمّا أوّلاً فلأنّ تلك الصورة لا بدّ وأن تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين أو كون أحدهما حالاً والآخر محلاً مع عدم رجحان أحدهما بالحاليّة والآخر بالمحلية. وأمّا ثانياً فلاستلزام كون شيء واحد جوهراً وعرضاً لأنّ صورة ذاتنا مثل ذاتنا. وذاتنا جوهر مستغني الوجود عمّا يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضاً. وأمّا ثالثاً فلأنّ كل صورة ذهنية فهي كلّية ولو تخصّصت بألف تخصيص فإنّه لا يمنع عن الكلّية واحتمال الاشتراك بين كثيرين.

---

* قوله: «وأمّا المذهب الثاني وهو كون العلم ...» ناظر إلى الفصل الثاني من الطرف الأوّل من الباب الأوّل من المباحث المشرقية للفخر الرازي في العلم وأحكامه. حيث قال: «الفصل الثاني في إبطال قول مَن قال العلم هو نفس انطباع ماهية المعلوم في العالم، وعليه ثلاثة أدلّة: البرهان الأوّل لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة الشيء في العاقل لزم أن لا نعقل ذواتنا والتالي باطل فالمقدم مثله ...» (ط حيدرآباد، ج ١، ص ٣٢٣).

ونحن نعرف ذاتنا هويّة شخصية غير قابلة للإشتراك، ولأنّ كل ما يزيد على ذاتنا فإنّا نشير إليه بهو ونشير إلى ذاتنا بأنا؛ فلو كان علمان بذاتنا بصورة زائدة علينا لكنّا مشيرين إلى ذاتنا بهو، والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدّم. الوجه الثاني أنّه لو كان الإدراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك أنّ هذه الماهيات مقارنة للأجسام الجمادية مع أنّ الإدراك غير حاصل لها، فعلمنا أنّ نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو إدراكه لها *لأنّ نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فإنّ مَن يدرك شيئاً أمكنه أن يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه فإنّ مقارنة صورة السواد والأين والكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركاً وإلّا لم يتعلق الإدراك بمجموعها، ونحن ندرك كثيراً جسماً ذا مقدار ذا كيف وأين ووضع وغير ذلك، ولو قالوا إنّ الإدراك حصول صورة لما من شأنه الإدراك لكان تفسيراً للشيء بمثله وهو باطل؛ فعلم أنّ العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة.

فإن قيل: نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرّد عن المادة.

فيقال: هذا أيضاً باطل لأنّ التعقل حالة ثبوتيّة والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل أن يكون المعنى السلبي داخلاً في حقيقة الأمر الثبوتي الذي هو التعقل لأنّ الأمر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي. فبقي أن يقال إنّ التعقل هو نفس حضور

---

* قوله: «لأنّ نفس الحصول لها...» دفع دخل حاصله أن في حصول الماهيات للأجسام أموراً من الشكل والمقدار وسائر العوارض، وهذه الأمور مانعة من حصول الإدراك للأجسام بخلاف حصول الماهية للنفوس المجردة. وأمّا قوله: «فإن مَن يدرك شيئاً أمكنه أن يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه» فدلّ ذلك على أن مقارنة مثل السواد لموضوعه لا تمنع عن كون السواد مدرَكاً بالفتح فيجب أن يكون مدركاً لموضوعه أيضاً في الخارج. وقوله: «فإن مقارنة صورة السواد ...» تأييد لإدراكنا السواد مقارناً مع صورة موضوعه.

الشيء وثبوته أو حالة أخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية إلّا عند التجرد عن المادة *سواءٌ قيل إنّ تلك الحالة وحدها هي الإدراك أو قيل إنّ المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الإدراك.

فنقول: أمّا الأوّل فقد مرّ بطلانه، وأمّا الثاني فهو كلام غامض سنرجع إلى كيفية صدقه أو كذبه نقده أو تزييفه، وبالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الأمر بأنّه ليس الإدراك نفس حضور الصورة.

**وأمّا المذهب الثالث وهو كون العلم إضافة ما بين العالم والمعلوم ***من

---

* قوله: «سواء قيل إن تلك الحالة وحدها...» تلك الحالة هي الاستقلال في الوجود في الجملة ولو بالتبع. وقوله: «وأمّا الثاني فهو كلام غامض سنرجع إلى كيفية صدقه أو كذبه...» بيّنه بوجه في أواخر الفصل التالي لهذا الفصل.

** قوله: «وأمّا المذهب الثالث...» لم يذكر المصنّف ـ قدّس سرّه ـ الوجه الثالث من وجوه اندفاع المذهب الثاني مع أنّه قال في دفع المذهب الثاني فندفع بوجوه ثلاثة؛ وهذه الوجوه الثلاثة مذكورة في المباحث الفخرية أيضاً إلّا أنّ الفخر جعل الوجه الثاني في هذا الكتاب الوجه الثالث في كتابه المباحث المشرقية، والوجه الثاني في كتابه هو الوجه الثالث من هذا الكتاب؛ والفخر عبّر عن الوجوه بالبراهين، والبرهان الثاني فيه أي الوجه الثالث من هذا الكتاب هكذا:

«لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل وقد ثبت أنّه ليس تعقلنا لذاتنا لأجل صورة أخرى بل لأجل أن ذاتنا حاضرة لذاتنا فيكون العقل والعاقل والمعقول واحداً، ثمّ إذا عقلنا عقلنا لذاتنا، فعقلنا لعقلنا لذاتنا نفس عقلنا لذاتنا وإلّا لزم اجتماع المثلين. وعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا فإذاً تعقّلنا لعقلنا لذاتنا هو نفس ذاتنا؛ ثمّ إنّ في قوة النفس أن تعقل أنّها تعقل. وإن تركّب ذلك إلى غير النهاية وكل ذلك كما بيّنّا عائد إلى وجود الذات فقط فيلزم أن يكون كل هذه التعقلات حاضرة بالفعل ما دامت ذاتنا موجودة لأنّ الشيء الواحد لا يكون بالقوة وبالفعل معاً لكن التالي باطل فالمقدم مثله». انتهى كلام الفخر. ونحن اكتفينا بمجرد النقل. وفي بعض مواضعه محلّ نظر كما لا يخفى.

*** قوله: «من غير أن يكون هناك حالة أخرى ورائها» ردّ لمن يقول يمكن أن يخترع الذهن صورة مطابقة للذات وأن تكون الإضافة الحاصلة بينها وبين الذات علماً. ومراده أنّه ليس وراء

غير أن يكون هناك حالة أخرى ورائها.

فهو أيضاً باطل لما بيّن في باب المضاف أنّ الإضافيات لا استقلال لها في الوجود ولا يتحصّل إلّا عند وجود المتضائفين، ونحن كثيراً ما ندرك أشياء لا وجود لها في الأعيان، وندرك ذواتنا ولا إضافة بين ذاتنا وذاتنا إلّا بحسب الاعتبار، ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن إضافة ذاتنا إلينا لكان العلم منّا بذاتنا غير حاصل إلّا عند الاعتبار والمقايسة، وليس كذلك بل نحن دائماً عالمون بأنفسنا سواءٌ اعتبر ذلك معتبر أم لا.

*واعلم أنّ القائل بكون العلم إضافة عارضة للمدرك إلى المدرك أعني الإدراك إنّما ذهب إليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة، وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضائفين، فلزمه أنّ ما لا يكون موجوداً في

الإضافة على هذا المذهب حالة أخرى حتى يقال كذلك.

* قوله: «واعلم أنّ القائل بكون العلم إضافة ...» إعلم أنّ الفصل السابع من النمط الثالث من إشارات الشيخ الرئيس في تعريف الإدراك وإثبات الوجود الذهني حيث قال: «إشارةٌ، إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلةً عند المدرك يشاهدها ما به يُدْرَك ...». وقال المحقق نصير الدين الطوسي في الشرح: «واعلم أنّ العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافاً عظيماً وطوّلوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدّة وضوحها، فمنهم مَن جعل الإضافة العارضة للمدرِك إلى المدرَك نفسَ الإدراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورةً وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضائفين فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدرَكاً، وأن لا يكون جهلاً ألبتّة لأنّ الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إيّاها. ومنهم مَن ذهب إلى أنّ الإدراك غنيّ عن التعريف فلا ينبغي أن يُعرَّف، وهو الحق إلّا أنّهم يريدون بذلك التخلّص عن المدافعة التي وقع القوم فيها ...» فراجع ذلك الشرح المطبوع بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقنا عليه. وسيأتي البحث عن الإدراك. والردّ على مَن ذهب إلى أنّه حالة إضافية في الفصل الثاني عشر من هذا الطرف من هذا المسلك أيضاً.

الخارج *يستحيل أن يكون معلوماً، ولزمه أن لا يكون إدراك ما جهلاً ألبتّة لأنّ الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إيّاها.

وأمّا المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص وهو أنّ العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة.

فهو أيضاً في سخافة شديدة أمّا أوّلاً فلأنّه يلزم عليه أن يكون علم الباري بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفية زائدة عارضة لذاته، تعالى القيّوم الأحدي أن تكون صفاته الكمالية من نوع أضعف المخلوقات.

وأيضاً إذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى أقدم وجوداً من تلك الكيفية لاستحالة أن تكون تلك الكيفية أيضاً واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالماً بشيء من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء مستفادة من أمر ممكن الوجود معلول له، ومحال أن يستفيض المعطي لكل كمال إلى غيره كمالاً من الغير.

وأيضاً البرهان قائم على أنّ علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفاً لكان ذاتنا كيفية وقد ثبت إنّها من مقولة الجوهر دون الكيف.

وأيضاً نحن نشاهد في خيالنا جبالاً شاهقة وصحارى واسعة وسماءً وأرضاً

---

* قوله: «يستحيل أن يكون معلوماً» إذ ليس للاضافة حينئذ معنى. وقوله: «لأنّ الجهل هو كون الصورة العلمية...» والإضافة ليست صورة أوّلاً، وكلّ مدرك موجود في الخارج على هذا التقدير. وقوله: «وهو أنّ العلم عبارة ...» أي العلم عبارة عن كيفية في النفس وهي ذات إضافة. وقوله: «من نوع أضعف المخلوقات» أي وهو الكيف من المقولات التسع. وقوله: «أقدم وجوداً من تلك الكيفية» أي من تلك الكيفية المجعولة المخلوقة. وقوله: «من أمر ممكن الوجود معلول له» أي من تلك الكيفية المجعولة المخلوقة.

وهي كلّها جواهر فثبت في العلم وجود صور الأشياء التي نعلم بعقلنا إنّها ليست بكيفيات، فمن زعم أنّ هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت إليها، *وإن زعم أنّ في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بدّ من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه إثبات ذلك بالبرهان.

وأمّا مذهب شيخ أتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق.

أمّا الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته من إنّه عبارة عن كونه نوراً لنفسه ـ والنور هو الوجود ـ فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود.

وأمّا الباطل من مذهبه فهو قوله بأنّ علم الشيء بما سواه هو إضافته إليها، وهو غير صحيح لأنّ العلم ينقسم إلى التصوّر والتصديق والكلّي والجزئي والإضافة ليست كذلك، ويرد عليه أيضاً أنّ الحيوان له إدراكات جزئية، ومذهبه إنّ كلّ مدرك لشيء لا بدّ وأن يكون نوراً لنفسه وكلٌّ نور لنفسه عقل بالفعل. فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل. وأيضاً من مذهبه إنّ الأجسام والمقادير مدركة بالعلم

---

* قوله: «وإن زعم أن في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات ...» إن قلت ذهب المصنّف في باب وجود الذهني إلى أنّ العلم من مقولة الكيف، وفي مقام آخر جعل العلم من مقولة المعلوم فكيف يمكن التوفيق بينهما؟ قلنا: معناه أنّ المعلوم يوجد في الذهن بوجود ينتزع منه ماهية المعلوم وماهية الكيف من جهتين فبالحمل الأولى الصورة الحاصلة من مقولة المعلوم. وبالحمل الشائع من مقولة الكيف الموجودة في الذهن أمر واحد. وقوله: «وإن زعم الخ»، وإن كان جواباً للإشكال السابق لكنّه ذهب إلى وجود الأمرين وهو خلاف وغير ما ذهب إليه المصنّف. وقوله: «وهو غير صحيح» أي وهو غير صحيح لو أراد الإضافة المقولية.

الإشراقي الحضوري، وكذا *ذهب إلى أنّ كلّ نفس منّا تدرك بدنها بعلم حضوري إضافي، وعندنا أنّ الأجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلّق بها إدراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره.

وأمّا المذهب المختار وهو أنّ العلم عبارة عن الوجود المجرّد عن المادة الوضعية.

فيرد عليه أيضاً إشكالات كثيرة في ظاهر الأمر ولكن كلّها مندفعة عند إمعان النظر.

منها أنّ الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلاً وإن كانت مطابقة فلا بدّ له من أمر في الخارج وحينئذ لِمَ لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبيّة بين المدرك وبينه، **وهذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات، وأجاب عنه المحقق الطوسي ـ ره ـ في شرحه لها إنّ من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل، وأمّا الإضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علماً ولا جهلاً.

---

* قوله: «ذهب إلى أن كل نفس منّا تدرك ...» وهنا مقدّمة مطويّة وهي كذلك: لكنّه مخالف لما ذهب إليه من مذهبه، وهو أنّ العلم هو النور والنور إن كان نوراً لنفسه كان مدركاً لنفسه، وإن كان نوراً لغيره فهو إن كان نوراً لنفسه كان مدركاً له. وإن كان مظلماً لنفسه أو لغيره لم يكن مدركاً ولا مدركاً والأجسام والمقادير مظلمة في نفسها ولغيرها فلم تكن مدركة فتدبّر. وقوله: «وعندنا أنّ الأجسام المادية ...» وهذا مطلب آخر.

** قوله: «وهذا ما ذكره الشارح القديم ...» يعني بالشارح القديم الفخر الرازي. والشارح الجديد للإشارات هو المحقق نصير الدين الطوسي. وإن شئت فراجع شرح المحقق الطوسي على الفصل السابع من النمط الثالث من إشارات الشيخ الرئيس بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقنا عليه. «إشارة: إدراك الشيء هو أن تكون حقيقة متمثلة عند المدرِك ...».

أقول: *ظاهر كلام المعترض يدل على أنّ الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كان عنده جهلاً بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والقنية لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد، وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين وإلّا لم يكن لما ذكره وجه أصلاً بل يؤكد القول بأنّ العلم هو الصورة فقط؛ فإنّ الصورة الغير المطابقة لما في الخارج إذا تحققت في الذهن فلا شبهة لأحد في أنّه حينئذ قد تحقق قسم من أقسام مطلق العلم مع أنّه ليست هناك إضافة متحققة إلى شيء من الأشياء الخارجية فدلّ على أنّ العلم قد يوجد بدون الإضافة فعلم أنّ طبيعة العلم أمر غير الإضافة.

ومنها أنّ إثبات الصورة إن لزم فإنّما يلزم فيما لا يكون موجوداً في الخارج، وأمّا الأمور الموجودة في الخارج فيحتمل أن يكون العلم بها مجرّد الإضافة إليها.

والجواب أنّ الإدراك والعلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات كالتعقل والتخيل والإحساس فإذا دلّت ماهيته في بعض الأفراد على كونه أمراً غير مضاف قد عرضت له الإضافة علم قطعاً إنّه ليس من مقولة المضاف أينما كان.

ومنها أنّ إدراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركاً.

والجواب أنّ مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجرّدة عن المادة الوضعية.

---

* قوله: «ظاهر كلام المعترض» أي ظاهر كلام الفخر الرازي. وقوله: «كان عنده جهلاً...» أي كان عنده جهلاً رأساً بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم ـ أي ليس صورة أصلاً ـ تقابل العدم والقنية، لا الجهل بالمعنى الوجودي الغير المطابق، المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد. لأنّهما وجوديان. وقوله: «بأنّ العلم...» أي العلم بقسميه هو الصورة فقط فإنّ الصورة الغير المطابقة لما في الخارج التي تجهلها جهلاً مطلقاً رأساً إذا تحققت في الذهن الخ؛ والحال أنّ الفخر بصدد إنكاره فافهم.

ومنها أنّه لو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورة مجردة لكنّا إذا علمنا موجوداً قائماً بذاته علمنا كونه عالماً من غير حاجة إلى برهان مستأنف، ولكنّا إذا علمنا موجوداً غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالماً به *وماكنّا بعد علمنا بأنّ الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج إلى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا ؟ وهل العلم بذاته عين ذاته أم أمر يزيد على ذاته ؟.

أقول: العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر حتى يكون إذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرد عن المادة، والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه إلّا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك حينئذ في كونه عالماً بذاته، وعالماً بما حضر عند ذاته ولا يحتاج حينئذ إلى برهان.

ومنها أنّه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا إن كان بعينه علمنا بذاتنا فحينئذ يكون هو أيضاً ذاتنا بعينه **وهلمّ جرّاً في التركيبات الغير المتناهية، وإمّا أن لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه أن لا يكون أيضاً علمنا بذاتنا نفس ذاتنا، ***وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الإشارات، وذكر أنّه من

---

* قوله: «وماكنّا... نحتاج إلى برهان...» مع احتياجنا إلى ذلك.

** قوله: «وهلمّ جرّاً في التركيبات الغير المتناهية...» مع أنّا نعلم بساطة ذاتنا وعدم التركيب فيها فالمتعددات غير ذاتنا وجوداً وتشخّصاً، وعين ذاتنا ماهية فقد اجتمعت الأمثال؛ هكذا يجب أن يفرض ويقرر حتى يصحّ كلام المصنّف وهو قوله: «أقول: هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة...» والشبهة هي تكرّر ذاتنا.

*** قوله: «وهذا الاعتراض نقله محقق...» ذلك المحقق هو الخواجه نصير الدين الطوسي قال في شرح الفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات بعد نقل اعتراضات من الفاضل الشارح أي الفخر الرازي وردّها ما هذا لفظه: «ومنها ـ أي ومن اعتراضاته ـ قوله: إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا إمّا أن يكون علمنا بذاتنا وحينئذٍ يكون أيضاً هو ذاتنا بعينه وهلمّ جرّاً في

اعتراضات المسعودي وأجاب عنه بقوله إنّ علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره.

أقول: هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالأولى أن يقال: علمنا بذاتنا *نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويّتنا الشخصية ولها هويّة ذهنية أخرى، وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويتي العلمين الأوّلين، وهكذا إلى أن ينقطع الاعتبار والتصوّر ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لما مرّ مراراً من أنّ الوجود سواءٌ كان عينياً أو ذهنياً لا مثل له ولا صورة علمية يطابقه بعينه وبهويته، فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا، وكذلك الحال في العلم بكل علم لأنّ كل علم هو نحو من الوجود ولا يمكن نيله إلّا بنفسه لا بصورة أخرى ** فالعلم بكل وجود وتشخّص لا يمكن إلّا بوجه كلّي عام.

التركيبات الغير المتناهية؛ وإمّا أن لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أيضاً أن لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا؛ وهذا من اعتراضات المسعودي. والجواب عنه أن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات. وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنيّة لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره ...».

أقول: وجملة الأمر أن ذاتنا باعتبار أنّها حاضرة مغائرة لها باعتبار أنّها حاضرة لها وهي بالاعتبار الأوّل معلومة وبالثاني عالمة فالتغاير اعتباري.

* قوله: «نفس وجود ذاتنا» أي علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا بالحقيقة والمصداق. وهذا الرأي الرصين حاسم لمادة الشبهة وهي تكرر ذاتنا.

** قوله: «فالعلم بكلّ وجود وتشخّص ...» أي العلم الزائد الحصولي بكل وجود وتشخّص لا يمكن إلّا بوجه كلّي عام وهو أن ذلك الوجود الخارجي أمر عيني طارد للعدم ومنشأ للآثار ومناط

*ومنها أنّا نعلم أنّ المبصر هو زيد الموجود في الخارج، والقول بأنّه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الأوليّات.

وأجاب عنه ذلك المحقق بأنّ المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه وأمّا الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والإدراك منشأ هذا الاعتراض.

أقول: الحقّ عندنا أنّ ما به الإبصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الأعيان لا في الآلة البصرية كما سنوضحه في مقامه إنشاء الله تعالى، فهذه جملة من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة في باب العلم وما يرد على كلّ منها فالآن نكشف قناع الإجمال عن وجه الحقّ الذي أومأنا إليه ونشيّد قاعدته.

** فصل (٤)
في تحقيق معنى العلم

العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرّد عن المادة ولا إضافياً بل وجوداً، ولا كلّ

المذية الخارجية كسائر الموجودات الخارجية، وهذا المعنى المتصور من الوجود الخارجي غير ذاته العينيّة الخارجية بالضرورة وصادق على كل وجود خاص لأنّ الوجودات سنخ واحد.

* قوله: «ومنها أنّا نعلم أنّ المبصر هو زيد الموجود في الخارج ...» هذا الإشكال من الفخر الرازي نقله المحقق الطوسي في آخر شرحه على الفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات في الإدراك؛ ومراد المصنّف من قوله: «وأجاب عنه ذلك المحقق» هو المحقق الطوسي شارح الإشارات. وقوله: «أقول: الحق عندنا أن ما به الإبصار ...» أي أن ما يتعلق به الإبصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي إنشائي موجود في الأعيان ظلّ الوجود المبصر والمدرك لا في الآلة البصرية. أي مثال جزئي وهو عالم النفس وهو يكون فيه مثال دون مثال بخلاف المثال الكلّي فافهم.

** قوله: «فصل في تحقيق معنى العلم ...» قال ـ قدّس سرّه ـ في الفصل الثالث من المنهج الثالث

وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوة، ولا كلّ وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم، وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدّة كونه علماً. وبيان هذا إنّ المادة الأولى أمر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وإنّما يتحصّل ويتقوّم ذاتاً متحققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما ينشأ منها والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فإنّ كلّ جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الأجزاء وعدم الكل؛ *فإنّه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوماً، وكذا يسلب عنه سائر الأجزاء. ولأنّ الوجود عين الوحدة أو ملازم لها فما لا وحدة له فلا وجود له. وكذا الحمل والهوهوية من لوازم الوحدة فما لا هو هوية له فلا وجود له لشيء، وشيء من أجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنّه حاصل الهوية من اتصال تلك الأجزاء وكماله بزيادة ذلك الاتصال في تماديه. وما كمال الشيء يوجب زواله فكيف يكون في نفسه موجوداً مستقلاً؟ وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها، وفي عدمها قوة وجودها. فوجود كل فرد منه كالذراع مثلاً عين عدم فرد آخر أو ضدّه ففيه قوة زوال نفسه، وهذا غاية ضعف الوجود لشيء

من المرحلة الأولى (ج ١، ص ٤٨٧ من هذا الطبع): «العلم لمّا كان مرجعه إلى نحو من الوجود، وهو المجرد الحاصل للجوهر الدرّاك أو عنده كما سنحقق في موضعه ...» وقد حان موضع تحقيقه وبيانه في هذا الفصل من هذا المسلك. ثمّ قد تقدّم إشارات دقيقة ولطائف أنيقة منّا في تعليقاتنا على ذلك الفصل المقدّم المذكور فراجع.

* قوله: «فإنّه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوماً» أي إذا وجد ذلك الجزء بوصف الجزئية كان الكل معدوماً في مرتبة ذلك الجزء. وقوله: «فما لا وحدة له فلا وجود له» وما كان وحدته ضعيفة فكذلك وجوده. وقوله: «وفي عدمها قوة وجودها» أي قوة وجودها واتصالها. وقوله: «كالذراع مثلاً عين عدم فرد آخر» لأنّه عين فقد الأكمل منه. وقوله: «أو ضدّه» والمعنى ووجود كل فرد عين ضدّ فرد آخر. وقوله: «ففيه قوة زوال نفسه» لاشتراك كل منها في الطبيعة.

حيث وجوده يوجب عدمه ، وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فإنّ وحدة الكثرة عين كثرتها لشيء ، والفرق بين الهيولى الأولى وبين الجسم في نقص الوجود إنّ الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود الأشياء الكثيرة وأمّا الجسم ففي وجوده قوة عدمه . فما هذا شأنه لا يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر ، والنيل والدرك من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه اللّاحقة إلّا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لأنّ تلك الصورة بعينها إذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء إمّا مادتها التي هي محلّها أو الأمر الذي يحلّها أو الأمر الذي يحل معها في محلّها ، وحكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في أن لا وجود لها لذاتها ، وليس لشيء منها عند شيء وجود إلّا بحسب أطرافها ونهاياتها ، ونهاية الشيء خارجة عن ذاته والإدراك يتعلق بذوات الأشياء *وأجزائها الداخلة فعلم بما ذكرنا أنّ أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركاً ومنالاً لشيء يدركه وبناله ذلك الشيء بل وجوداً غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة . فالوجود القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الإدراك ، فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقاً أنّ التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة أخرى له لو كان أراد بتلك الحالة استقلال الوجود **وتأكّده في الجملة بأن يكون منقسماً ولا ذا وضع حسّي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي وهذا حال كلّ صورة إدراكية فإنّها غير قابلة للاشارة الوضعية ، فإنّ الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمّى

* قوله : «وأجزائها الداخلة» أي لا بالظواهر فقط . وقوله : «بالمعنى الذي هو من المقولة» وهو حالة الجسم من جهة نسبة بعض أجزائه إلى بعض .

** قوله : «وتأكّده في الجملة» باعتبار تجردها عن المادة ؛ وبعبارة أخرى ولو بما يعرض الاتحاد مع العاقل .

بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمّى بأوائل الملموسات التي هي الحرارة الخارجية والبرودة الخارجية القابلة للإشارة الحسّية الوضعية فإنّها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الأوّل وبالذات. فإنّ المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به. وهذا النحو من الوجد هو محسوسيّته كما أنّ وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد. فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجوداً ذا وضع يمكن الإشارة إليها وإن كان من شرائط الإدراك الحسّي حصول نسبة وضعية بين آلة الإدراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة. وهذه النسبة *غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه وتؤخذ منه. وذلك الشرط غير محتاج إليه في غير الإدراك الحسّي من الإدراكات الخيالية والوهمية والعقلية. وليس أيضاً حصول الصورة الإدراكية للمشاعر والمشاهد الإدراكية كحصول الصور الكائنة في محالّها الخارجية كما سنتلو عليك وجوه الفرق بين الحصولين.

** فصل (٥)

في وجوه الفرق بين حضور الصورة الإدراكيّة للنفس وبين حصولها في المادّة

وذلك من ثمانية أوجه:

* قوله: «غير ثابتة بين تلك الصورة» أي الصورة المنشأة من النفس، بل بين الآلة الخ.

** قوله: «فصل في وجوه الفرق ...» وفي بعض النسخ المخطوطة «فصل في الفرق بين حصول الصورة الإدراكية للنفس وبين حصولها في المادة». ثمّ إنّه ناظر إلى الفصل الثامن من الطرف الأوّل من الباب الأوّل من المباحث المشرقية للفخر الرازي في الفرق بين حلول الصورة العقلية في النفس وبين

أوّلها * أنّ الصور المادية متزاحمة متمانعة فإنّ المشكّل بشكل مخصوص أو الملوّن بلون مخصوص يمتنع عليه أن يتشكّل بشكل آخر مع الشكل الأوّل، وأن يتلوّن بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأوّل، وكذا الحال في الطموم والروائح والأصوات المتخالفة المتضادة، وأمّا صورها الإدراكية فلا تزاحم لها في الوجود الإدراكي فإنّ الحس المشترك يدرك الجميع **ويحضرها عنده، وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه إدراك أنواع مختلفة من جنس محسوسه، فالبصر للألوان المتضادة، والذوق للطعوم المتضادة، وكذا الكلام في غيرها فعلم أنّ الوجود الصوري الإدراكي ضرب آخر من الوجود.

وثانيها أنّ الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة، ولا يسع البحر في حوض، وهذا بخلاف الوجود الإدراكي فإنّ

حلول الصورة في المادة (ط حيدرآباد، ج ١، ص ٣٣٢)؛ وقد بيّن الفرق في المباحث من وجوه خمسة، وفي الأسفار من ثمانية أوجه.

* قوله: «أنّ الصورة المادية متزاحمة ...» قيّد الصور بالمادية لأنّ الصور المجردة سواء كانت جواهر أو أعراضاً لا تزاحم فيها كما سيتّضح بالبراهين الناصعة القاطعة.

تبصرة: لا يخفى عليك أن تلك الوجوه القوية كما أنّها تدلّ على الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس وبين حصولها في المادة، كذلك أنّها أدلة رصينة على تجرّد النفس الناطقة أيضاً. وسيأتي سلطان البحث عن ذلك في الفصل الأوّل من الباب السادس من سفر النفس؛ وإن شئت فراجع كتابنا «الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة» في ذلك.

** قوله: «ويحضرها عنده ...» وفي بعض النسخ المخطوطة: «ويحضره عنده» والمآل واحد لأنّ الضمير المؤنث راجع إلى الصور الإدراكية، والمذكر إلى الجميع والجميع هو الصور الإدراكية. والغرض أنّ الصور الإدراكية لا تزاحم لها في الوجود الإدراكي في الحسّ المشترك لأنّ القوى بمنزلة الجواسيس وأنّ الحسّ المشترك يدرك الجميع ويحضره عنده.

قبول النفس للعظيم منها والصغير متساو *فتقدر النفس أن يحضر في خيالها صور جميع السماوات والأرض وما بينهما دفعة واحدة من غير أن يتضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيّدنا محمّد (ص): إنّ قلب المؤمن أعظم من العرش، **وكما قال أبو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس به، والسبب في ذلك إنّ النفس لا مقدار لها ولا وضع لها وإلّا لكانت محدودة بحدٍّ خاص ووضع خاص لا تقبل غيره إلّا ويزيد عليه أو

---

* قوله: «فتقدر النفس أن يحضر في خيالها صور جميع السماوات ...» إنّ القوة الخيالية كسائر القوى من شؤون النفس؛ وليست الخيال من القوى الجسمانية بل هي مجرّدة بالبراهين القاطعة. ثمّ إنّ هذه القوة التي جبلت للمحاكاة وتصوير المعاني على صور مناسبة لها. فسحة عظيمة تتصوّر بالأشكال والأشباح والصور الكثيرة فوق الإحصاء دفعة واحدة، كما أنّ نماذج منها ترى في المنامات بالغة إلى ما شاء الله كثرة وكلّها متنشأة من القوة الخيالية المسخّرة تحت سيطرة النفس. وأنّى للقوى الجسمانية هذه الفسحة العظيمة؟! كيف لا وقد بيّن أساطين المعارف الحقّة في خواصّ النبوّة أنّ النبيّ يجب أن تكون قوّته المتخيّلة في كمال السعة والصفاء والقدرة كما أن عاقلته كذلك حتى يتعقل الحقائق الإلهيّة كما هي. ويتمثّل في خياله حقيقة الملك وصور المعاني على التفصيل الذي حرّرناه وبيّنّاه في شرح الفصّين ٣٣ و ٣٤ من فصوص الفارابي من كتابنا «نصوص الحكم».

** قوله: «وكما قال أبو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه ...» الشيخ الأكبر محيي الدين العربي قد تصدّى في فصّين من فصوص الحكم لبيان هذا المقام العظيم القلبي. أحدهما في الفصّ الإسحاقي منه حيث قال: «يقول أبو يزيد في هذا المقام: «لو أنّ العرش وما حواه مأة ألف ألف مرّة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به». وهذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام؛ بل أقول: لو أنّ ما لا يتناهى وجوده يقدّر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ بذلك في علمه فإنّه قد ثبت أنّ القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتّصف بالرّي فلو امتلى ارتوى ...».

وثانيهما في الفصّ الشعيبي منه حيث قال: «ثمّ لتعلم أنّ الحق ـ تعالى ـ كما ثبت في الصحيح يتحوّل في الصور عند التجلّي. وأنّ الحق تعالى إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنّه يملأ. ومعنى هذا أنّه إذا نظر إلى الحق عند تجلّيه له لا يمكن معه أن ينظر إلى غيره. وقلب العارف من السعة كما قال أبو يزيد البسطامي: «لو أنّ العرش وما حواه ...».

ينقص عنه فبقي منه شيء غير مدرَك لها أو بقي من النفس شيء غير مدرِك له *فيكون شيء واحد معلوماً وغير معلوم أو عالماً وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فإنّا نعلم أنّ النفس منّا شخص واحد إذ أدرك مقداراً عظيماً يدرك كلّه بكلّها لا ببعضها إذ لا بعض لها لبساطتها.

وثالثها أنّ الكيفيّة الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القويّة في المادة بخلاف الصور النفسانية فإنّ القويّ منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيّما في التخيل والتعقل فإنّ العقل يدرك الضعيف إثر القوي، ويتخيل الصغير بعد العظيم، والأنقص بعد الأشدّ.

ورابعها أنّ الكيفيات المادية يشار إليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم، وليس كذلك الصور الادراكية إذ لا إشارة إليها ولا وضع لها بمعنى المقولة ولا جزء منها.

وخامسها أنّ صورة واحدة مادية يمكن أن تكون مدركة بإدراكات كثيرة لأشخاص كثيرة **بالمعنى المراد من إدراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها أبصار كثيرة أو صوت واحد تسمعه أسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الإدراكية؛ فما في خيالي لا يمكن أن يطلع عليه غيري، وما في قوة ذوقي لا يمكن أن يذوقه غيري، ولذلك قيل النار النفسانية لا تحرق، وحرقة قلب العاشق لا تسخّن، ***وثلجة صدره لا تبرّد، والعقل إذا حكم بأنّ النار محرقة والماء مبرّد لا يحكم

---

* قوله: «فيكون شيء واحد معلوماً وغير معلوم...» أي إذ حلّ في شيء من النفس فيكون معلوماً، وإذ لم يحلّ في شيء آخر منها فيكون غير معلوم.

** قوله: «بالمعنى المراد من إدراكها...» أي بالمعنى المراد من إدراكها والصنف المناسب منه لها فإن كان مبصراً فبالإدراك البصري وهكذا.

*** قوله: «وثلجة صدره» كما يقال بالفارسية «آه سرد دل عاشق».

بأنّها حين ما يكون في النفس محرقة أو أنّه حين ما يكون فيها مبرّد بل على أنّها أمور إذا وجدت في الخارج كانت محرقة أو مبرّدة. وإذا حكم بأنّ الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به أنّ وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه أنّ ما علمه صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره، ولا يلزم منه أن لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها.

وسادسها أنّ الصور الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها أو استرجاع مثلها إلّا باكتساب جديد وتأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب التي حدثت منها أوّلاً *بخلاف الصور النفسانية فإنّها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد.

وسابعها أنّ الصورا لكونية إذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها إلّا بفاعل غريب أو سبب مباين منفصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب أُخر كالماء والأرض لأجل التغذية والتنمية، والحيوان إذا بلغ إلى غاية كماله، وكذا الصور الجماديّة الطبيعية أو الصناعية إذا كملت بعد نقصانها إنّما كملت بأسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصور النفوس القدسية التي تكون في أوّل الأمر غير كاملة ** لكنّها مستكفية بذاتها في بلوغها إلى كمالها اللّائق بحالها من

---

* قوله: «بخلاف الصور النفسانية ...» أي بخلاف الصور النفسانية التي حصلت بعد كسب المقدّمات والصغرى والكبرى وغيرها فإنّها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها إلى كسب جديد بل بالتوجه حصل ما حصل أوّلاً بالكسب.

** قوله: «لكنّها مستكفية بذاتها ...» أي لكنها مستكفية بذاتها من العقول في بلوغها، كما قد أفاد وأجاد المعلّم الثاني في الفصّ الحادي والخمسين من فصوصه بقوله الرصين: «الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحسّ الظاهر حسّها الباطن، ويتعدّى تأثيرها عن بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس» فراجع

غير حاجة لها إلى مكمّل منفصل الذات عنها.

وثامنها أنّ الصور الكونية لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللّا نار، والسواد الخارجي لا يصدق عليها أنّه ليس بسواد، بخلاف النار النفسانية فإنّها *ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي، والجسم الموجود في النفس ليس بجسم. وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالألوان والأصوات والطعوم والروائح كلّها تحمل على أنفسها بالحمل الذاتي وتسلب عن أنفسها بالحمل الصناعي، فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان، والسر في ذلك أنّ ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص المادية وجود على وجه أعلى وأشرف فإثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدئها وأصلها فيها فإنّ هذه الصور المادية أصنام وقوالب لتلك الصور المجردة. وأمّا سلب هذه عنها فلأجل إنّ تلك الصور أجلّ وأشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنيّة

شرحنا الفارسي عليه بالمسمّى بـ«نصوص الحكم بر فصوص الحكم» (ص٣٠٢).

وأعلم أنّ الفصل الثاني عشر من النمط الثالث من إشارات الشيخ الرئيس في إثبات وجود القوة القدسية للانسان مطلوب في المقام. والشيخ بدأ في ذلك الفصل في بيان مراتب النفس بحسب الفكر والحدس بالغبي وختم بالغني. والغبي هو الذي لا يكون فكره مؤدّياً إلى مطلوب، والغنيّ هو النفس المستكفية بذاتها. فراجع شرح المحقق الطوسي على الإشارات بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقنا عليه.

* قوله: «ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي» أي ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي بأن يكون الموضوع فرداً للمحمول. بل هي النار بالحمل الأوّلي. وقوله: «وتسلب عن أنفسها...» أي تسلب تلك الكيفيات المحسوسة عن أنفسها في النفس بالحمل الصناعي، فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان. وقوله: «على وجه أعلى وأشرف» وذلك لمكان تجرده بحسبه وكونه موجوداً بوجود النفس فإثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها بالحمل الأوّلي من جهة تحقق مبدئها أي ماهيتها وأصلها فيه فإنّ هذه الصور أصنام وتنزّلات وقوالب لتلك الصور المجردة ويلزمها أحكام النشأة المتنزل فيها.

فهذا الحيوان اللّحمي المركب من الأضداد والصور الدائرة المستحيلة *مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط وإن كان فوقه ما هو أعلى منه، وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الأشخاص والأصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلّي النوعي وهو الفرس العقلي، وهكذا في كل نوع من أنواع الحيوانات وغيرها كما مرّ في مباحث الماهية، والغرض هاهنا بيان **أنّ الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائض أنفسها على وجه لا يلزم إشكال التناقض، ومبناه تحقيق مسألة الأشدّ والأضعف، وأنّ وجود الشيء إذا اشتدّ، ***يخرج من نوعه إلى نوع آخر أعلى منه مع أنّ كلّ اشتداد

---

* قوله: «مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط ...» أي حكاية لا أنّه منشأ منه. وبعبارة أخرى ليس المراد بذلك انتشاء الفرد الخارجي من الحيوان المغاير بالوجود لنفس مدركة من هذه النفس بل المراد أن ذلك الفرد كما أنّه مثال وظل للفرد النوري القائم بذاته وهو العقل العَرْضيّ باصطلاحهم لأنّه نوري مجرد وهذا مادي وحكاية، كذلك الحيوان الكلّي المتصور والمادي الخارجي نسبتهما في الكلّية والجزئية وأنّ الجزئي حكاية عن الكل نسبة العقل المجرد والأفراد؛ نعم هذا يصحّ عندهم بالحقيقة في النفس وبدنها الخاصّ. وأيضاً يصحّ عندهم في النفوس الفلكية وهذه الأفراد. وقوله: «وإن كان فوقه» أي وإن كان فوق الحيوان النفساني البسيط ما هو أعلى منه لقيامه بذاته عندهم وهو الحيوان العقلي البسيط الخ.

** قوله: «أنّ الصور المجردة المطابقة ...» أي هيهنا بيان أنّ الصور المجردة في النفس المطابقة لهذه الصور المادية في أصل الحقيقة والطبيعة كيف يصدق عليها نقائض أنفسها باعتبار انتفاء حدودها ونقصاناتها الكونية على وجه لا يلزم إشكال التناقض الخ.

*** قوله: «يخرج من نوعه إلى نوع آخر أعلى منه ...» أي يخرج من نوعه المادي إلى نوع آخر أعلى منه أي إلى نوع مجرد أعلى منه. فالغيرية والتغاير بالتجرد والمادية والاتحاد في أصل الماهية، مع أن كلّ اشتداد يكون إمعاناً في نوعه وحقيقته أي نوعه الذي كان الاشتداد فيه. قوله: «فيصدق عليها ما كان مسلوباً عنها» لأنّها كانت غير واجدة لهذه المرتبة وكمالاتها، ويسلب عنها ما كان صادقاً عليها لأن تلك المادة كانت كالجماد وكان الجماد صادقاً عليها وهي صارت صورة نفسانية ثمّ عقلية.

يكون إمعاناً في نوعه الذي كان فيه، وفي المثل المشهور إنّ الشيء إذا جاوز حدّه انعكس إلى ضدّه، ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كمادّة الجنين إذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثمّ عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوباً عنها ويسلب عنها ما كان صادقاً عليها.

* فصل (٦)

في قولهم إنّ العلم عرض

أمّا العلوم الخيالية والحسّية **فهي عندنا غير حالّة في آلة التخيل وآلة

---

* قوله: «فصل في قولهم إنّ العلم عرض...» ناظر إلى قول الشيخ الرئيس في الفصل الثامن من المقالة الثالثة من إلٰهيات الشفاء في العلم وأنّه عرض. وللمصنّف أعني به صاحب الأسفار في تعليقاته على إلٰهيات الشفاء خوض عظيم في المقام في العلم. قال فيه (ط ١ من تعليقاته على إلٰهيات الشفاء، ص١٢٩): «المنهج الثالث أنّه قد أشرنا إلى أنّ للصور الحسّية نحواً آخر من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قائمة بمادة جسمانية مستحيلة الوجود منفعلة كائنة فاسدة بل مجردة عنها قائمة بمبدعها وجاعلها، وأنّ النفس بالقياس إلى مدركاتها الحسّية والخيالية أشبه بالفاعل المخترع منها بالمحل القابل. وبه يندفع كثير من الإشكالات الواردة على إثبات الوجود الذهني للأشياء التي مبناها على كون النفس محلاً لها، وأنّ القائم بشيء لابدّ أن يحلّ فيه. ولنا براهين كثيرة على ثبوت ما ادّعيناه مذكورة في موضعها...» فراجع.

على أن طائفة من تحقيقاته الأنيقة في ذلك قد تقدّمت في فصول من المنهج الثالث من المرحلة الأولى سيّما الفصل الثالث منه (ج ١، ص ٤٦٥ من هذا الطبع). وقد أشرنا هناك في تعليقة إلى أنّ تحقيقه سيأتي في الفصل السادس من الطرف الأوّل من المسلك الخامس، أي في هذا الفصل الذي نحن فيه.

** قوله: «فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل...» آلات الإدراك معدّات كالمرائي، والعلوم الخيالية والحسّية غير حالّة أي غير مرتسمة في آلة التخيل. وقوله: «فجواهرها جواهر مجرّدة عن المواد» اي جواهر مجردة عن الموادّ فقط لا عن المقدار. وقوله: «والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جلّ ذكره» أي الكل قائم بالنفس بالقيام الصدوري فتدبّر.

الحس بل إنّما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها لا محالٌ ولا مواضع لها؛ فجواهرها جواهر مجردة عن المواد، وأعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر، والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جلّ ذكره.

وأمّا العلوم العقلية فالمشهور إنّ علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لأنّ العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وصور أعراض.

*ويرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء وهو إنّ العلم لما وجب أن يكون مطابقاً للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتاً قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقاً له وداخلاً في نوعه، والداخل في نوع الشيء لا بدّ وأن يكون مندرجاً معه تحت جنسه مشاكلاً له في ذلك الجنس، لكنّ الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذاً الصورة العقلية للجوهر **لا بدّ أن يكون جوهراً أيضاً، مع أنّ العلم به من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهراً وعرضاً ولا شيء من الجوهر بعرض؛ فهذا هو الإشكال المشهور وقد أشرنا إلى كيفية دفعه فيما مرّ سابقاً ولاحقاً. لكنّ الشيخ أجاب عنه بقوله: ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة

---

* قوله: «ويرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء...» ذكره الشيخ في الفصل الثامن من المقالة المذكورة آنفاً (ص ١٤٥ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه) إلّا أنّ المصنّف أعني به صاحب الأسفار نقل كلام الشيخ بتحرير آخر منه.

** قوله: «لا بدّ أن يكون جوهراً أيضاً» أي لا بدّ أن يكون فرداً من الجوهر. وقوله: «فهذا هو الإشكال المشهور» أي الإشكال المشهور على طريقة الجمهور. وقوله: «وقد أشرنا إلى كيفية دفعه فيما مرّ سابقاً ولاحقاً» والمصنّف وإن كان قائلاً بالوجود الذهني لكن لم يقل بارتسام الصور في الذهن كالمشّائين بل النفس توجد الصور وهي قائمة بالنفس كقيام الموجَد ـ بالفتح ـ بالموجِد ـ بالكسر ـ.

فإنّها ماهية شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع أي هي معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن لا يكون في موضوع، *وأمّا وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حدّه من حيث هو جوهر، والحركة كذلك ماهيتها أنّها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتّى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل إلى آخر ما ذكره.

أقول لا يعجبني هذا الكلام فإنّ دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء لو تمّت لدلّت على أنّ للأشياء مع جميع صفاتها ولوازمها ولواحقها وأيّ معنى لها بأيّ وجه كان وجوداً آخر سوى هذا الوجود المادي الداثر؛ فكما إنّ الانسان مثلاً نحن نتصوره نوعاً جوهرياً كذلك نتصوره مع قيد كونه قائماً بذاته بالفعل وعاقلاً لذاته مجرداً عن المحل والموضوع، فهذا العذر الذي ذكره لا يجري فيه، **ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات وأجناسها وفصولها فذلك يوجب أن لا يبقى من ماهية الأشياء شيء في الذهن فإنّ الذي يجعله صورة الحيوان مثلاً في الذهن إذا لم يكن جوهراً ولا جسماً ولا نامياً ولا حسّاساً ولا متحركاً ولا متحيزاً ولا شيئاً من مقوّمات الحيوانات وفصولها البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية فبماذا يكون حيواناً أحيوانيته بأنّه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك أو

---

* قوله: «وأمّا وجوده في العقل بهذه الصفة» أي بصفة ولا في موضوع. وقوله: «والحركة كذلك ماهيتها أنّها كمال ما بالقوة» أي والحركة كالجوهر ماهيتها أنّها كمال ما بالقوة بجعل ما صفة أو موصولة، أي كمال أوّل على الموصوفية: وإذا كانت موصولة صار المعنى هكذا كمال للشيء الذي هو بالقوة في كمالاته ويخرج إلى الفعل متدرجاً.

** قوله: «ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات ...» وهو أنّ الانسان إذا وجد في الخارج فهو عاقل لذاته. وقوله: «فذلك يوجب أن ...» أي سلب الصفات والأجناس والفصول عن الصورة العقلية الانسانية يوجب أن لا يبقى الخ. وقوله: «فإنّ الذي يجعله ...» أي فإنّ الذي يجعله الشيخ صورة الحيوان على مذهبه مثلاً في الذهن الخ.

بأنّه إذا وجد في الخارج لكان حيواناً.

فنقول: ما المراد من هذا الكلام فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فإنّ الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلّية والإشتراك لا يمكن خروجه من العقل، وصيرورته بعينه شخصاً جسمانياً متخصصاً بوضع وإشارة لأنّ ذلك خلط بين أنحاء الوجودات وتضييع للحيثيات فإنّ الشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم والاشتراك بين كثيرين، والشخص الخارجي ممتنع فيه ذلك. *وإن كان المراد أنّه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهراً كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف. فلو وجدت في الخارج لكانت أيضاً كيفية نفسانية لا جوهراً ولا كمّاً ولا كيفاً آخر، ولو كان المراد منه أنّ هذه الماهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضاً مستحيلاً أنّها صارت موجودة في الخارج بوجود ماهية أخرى لكانت تلك الماهية جوهراً أو كذا أو كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة إذ كل ماهية في أيّ نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كل ماهية فإنّ ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضاً لكان وجوده في موضوع، ولو كان الجسم عقلاً لكان بالفعل في كلّ ماله من الكمالات ولو كان الممكن واجباً لكان صانعاً للعالم.

---

* قوله: «وإن كان المراد أنّه بحسب ...» ضمير أنّه راجع إلى قوله: «الذي يجعله صورة الحيوان مثلاً في الذهن» أي وإن كان المراد أنّه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي القائم بالغير بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهراً بوجود يليق بتلك الماهية ومن سنخ ذلك الوجود العقلي أي الوجود العارض للغير كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف الخ. وقوله: «بوجود ماهية أخرى» أي الجوهرية لكانت تلك الماهية جوهراً الخ.

*وأيضاً لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال، ولكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها إنساناً وفرساً وفيلاً وأشجاراً وأنهاراً، لأنّها يصدق عليها أنّها لو كانت موجودة في الأعيان لكانت هي تلك الأمور، ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة، **بل الحق أنّ الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق وذواتها المتأصلة فللجواهر بل للجسم مثلاً معنى وصورة محسوسة، وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسّي، وصورته المعقولة هي معنى الجوهر، وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته أنّه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل، وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحسّاس المعقول ***فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أموراً متخالفة الوجودات ولا معنى يقوم وجوده في موضوع

---

* قوله: «وأيضاً لم يبق فرق بين هذا المذهب ...» أي لم يبق فرق بين مذهب القائلين بالوجود الذهني وبين مذهب القائلين بالشبح والمثال، لأنّهم أيضاً يقولون بأنّ الشبح لو وجد في الخارج لكان هو هو، ولكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدار الخ.

** قوله: «بل الحق أنّ الصور العقلية ...» كأنّ عبارة المصنّف هي هكذا: أمّا العلوم الخيالية والحسّية فهي عندنا الخ، وأمّا العلوم العقلية فالحق أنّ الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان الخ. وقوله: «فللجواهر بل للجسم مثلاً معنى ...» أي فللجواهر بل للجسم مثلاً صورة معقولة وصورة محسوسة، وصورته المحسوسة الخ.

*** قوله: «فالمعقول من هذه الأمور ...» أي فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أموراً متخالفة الوجودات مع هذه الأمور بالعروض وعدمه، ولا كلّ مع الآخر قيام العرض بالموضوع، بل موجود بوجود واحد بسيط عقلي. وقوله: «بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم» أي الجسم الخارجي وتحمل عليه بهو هو أي وتحمل تلك المعاني على الجسم بهو هو بأن يقال الجسم هو النامي وهو الحسّاس وهو الممتدّ وغيرها، وذلك الجسم أي والحال أن ذلك الجسم الخارجي الذي هو مصداق هذه المعاني المعقولة موجود وذو وضع الخ.

مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم وتحمل عليه بهوهو وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع وإشارة، وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع وإشارة فبأن تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان أولى فإنّ صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي أولى وأليق من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسّي.

*والعجب من أنّ الشيخ قد أثبت في أوّل النمط الرابع من كتاب الإشارات أنّ للحيوان المعقول وجوداً في الحيوان المحسوس، والحيوان المعقول المشترك بين

---

* قوله: «والعجب من أنّ الشيخ قد أثبت ...» ما نقل المصنّف أعني صاحب الأسفار من الشيخ هو جملة: «أنّ للحيوان المعقول وجوداً في الحيوان المحسوس»؛ وأمّا قوله: «والحيوان المعقول المشترك» ـ إلى آخره ـ فهو كلام المصنّف في الردّ على الشيخ؛ على أنّ الجملة المذكورة المنسوبة إلى الشيخ ليست بصورتها عبارة الشيخ، بل المصنّف استنبط من كلام الشيخ في الفصل الأوّل من النمط الرابع من الإشارات.

ثمّ العجب من المصنّف في إسناد ما تفوّه به إلى الشيخ، وذلك لأنّ الشيخ نبّه في الفصل المذكور على فساد قول المشبّهة ومَن يجري مجريهم أي الدهرية من أنّ الموجود هو المحسوس وما في حكمه من الموهوم والمتخيل فقط. وكما أفاد شارح مقاصد الإشارات نصير الدين الطوسي: «الشيخ نبّه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامّة أو خاصّة، بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الأين والوضع والكم والكيف مثلاً، كالإنسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد أو من هذا الانسان بل كلّ انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الأشخاص، فإنّه من حيث هو هكذا موجود في الخارج وإلّا فلا تكون هذه الأشخاص إناساً؛ ثمّ إن كان محسوساً وجب أن يكون الإحساس به مع لواحق معيّنة كأين ما ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع أن يكون مقولاً على انسان لا يكون في ذلك الأين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركاً فيه هذا خلف، وإن لم يكن محسوساً فههنا ـ أي في المحسوسات ـ موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول ـ المشترك فيه».

كثيرين لا شك أنّ وجوده الخاص به غير قابل للإشارة والتحيّز والوضع ومع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس، لا بأنّ صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضاً قائماً بالحيوان الحسّي بل هو أولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنيّة المستحيلة الكائنة الفاسدة. فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهرية وغيرها. *والناس أنّما وقعوا في مثل هذه الإشكالات لظنّهم أنّ وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالّها، وأنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصّي عن إشكال كون الشيء جوهراً وعرضاً عند تعقل النفس للجواهر. **وغاية ما قالوا في دفعه إنّ مفهوم العرض عرضي لما تحته. ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني إنّما المنافات بينهما بحسب الوجود الخارجي. وماهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني إلى الموضوع الذي هو الذهن إذ يصدق عليه أنّه لا يحتاج إليه في الوجود الخارجي. نعم، لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً بالنظر إلى وجود واحد وذلك

---

* قوله: «والناس أنّما وقعوا في مثل هذه الإشكالات ...» وأمّا كلام المصنّف في الصور المعقولة على رأيه الرصين فسيأتي في ذيل الفصل الثالث عشر من هذا الطرف أعني الطرف الأوّل من هذا المسلك الخامس حيث يقول: «أقول لا منافاة عندنا بين التشخّص العقلي وبين الكلّية والاشتراك بين كثيرين ...».

ولا يخفى عليك التعبير بالناس حيث قال: «والناس أنّما وقعوا في مثل هذه الإشكالات الخ»، وقد قال الله سبحانه: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلّا العالمون﴾ (العنكبوت / ٤٤).

** قوله: «وغاية ما قالوا في دفعه ...» أي وغاية ما قالوا في دفع ذلك الإشكال أن مفهوم العرض عرضي لما تحته لا ذاتي، فلا يلزم من صدقه على شيء كون ماهيته عرضاً. ولا منافاة الخ.

وقوله: «كما عرض لسائر المقولات» أي لسائر المقولات من الأعراض وأفرادها أي أفراد تلك المقولات في الذهن والخارج جميعاً.

لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم أنّ مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر كما عرض لسائر المقولات وأفرادها في الذهن والخارج جميعاً.

ويرد عليه أوّلاً أنّ العرضية ليست إلّا نحو وجود الأعراض لأنّ معناها كون الشيء في موضوع، والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية كماهية السواد والحرارة وغيرها، والوجود كما علمت من قبل وإن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي؛ فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي يمكن تبدّلها مع انحفاظ الماهية فالماهية الجوهرية كالانسان مثلاً إذا فرض أنّ وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها *وتبدّلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات، وبالجملة قياس عروض الوجود للماهية إلى عروض سائر اللواحق العرضية لازمة كانت أو مفارقة قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس إلّا نفس صيرورتها خارجاً أو عقلاً، ثمّ إنّه على تقدير أن يجوز كون شيء واحد جوهراً بحسب الماهية عرضاً بحسب الذهن لكن يبقى الإشكال حينئذ في أنّه لمّا وجب أن يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به مع أنّ العلم مطلقاً كيفية نفسانية عندهم ففي العلم بالجوهر كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهراً وكيفاً، وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء، لأنّ الاعتذار بأنّ العرض ليس ذاتياً لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهراً بحسب الوجود الخارجي عرضاً بحسب الوجود الذهني غير جار هاهنا لأنّ الأجناس

---

* قوله: «وتبدّلها إلى وجود...» أي وتبدّل الماهية الجوهرية كالانسان مثلاً إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته، أي ذات هذا الجوهر كسائر العرضيات الخ.

العالية ذاتيات لأنواعها وأفرادها، ولا يمكن تبدّل الذاتيات في أنحاء الوجود وإلّا لم يكن الذاتي ذاتياً ولم يكن للماهية الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء في ظرف العلم.

وقال بعض أهل التدقيق: كيف يجوز كون شيء واحد جوهراً وعرضاً عند مَن لم يجوّز كونه جوهراً وكيفاً؟ فإنّ منشأ المنافاة بين الجوهر والكيف ليس إلّا اعتبار العروض في أحدهما واللّاعروض في الآخر، *وأمّا عدم اقتضاء القسمة والنسبة فشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلّم عرضية ماهية الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفاً.

ثمّ لو أُجيب عن هذا الإشكال وأمثاله بأنّ معنى الكيف أيضاً على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها في وجودها الخارجي أن يكون عرضاً غير قابل للقسمة والنسبة وكذا حكم الكمّ وسائر المقولات.

فيرد عليه ما أوردناه سابقاً من أنّه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معاني الماهيات ومفهوماتها شيء محفوظ في الوجودين.

ويرد عليهم أيضاً حسبما فهموه من وجود الأشياء في العقل إنّ تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية، والموجود في نفس جزئية لا يكون إلّا موجوداً جزئياً واقعاً في الأعيان فإذن الصورة العلمية التي لماهية الجوهر من حيث أنّها موجودة في الذهن له وجود في العين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده

---

* قوله: «وأمّا عدم اقتضاء ...» أي وأمّا عدم اقتضاء القسمة والنسبة في ذاته فشترك بين الجوهر وبين الكيف، وهذا لأنّ الامتداد الجوهري بما هو امتداد ليس بقابل للمساواة وعدمها إلّا بعد تحددها واعتبار تقدّرها بمقدار خاصّ تعلمي.

الخارجي جوهراً وكيفاً وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشكال، اللّهمّ إلاّ أن يقول أحد إنّه لا شك أنّ تلك الماهية من حيث إنّها موجودة في نفس جزئية من الموجودات العينية ولكنّا نعني بالوجود العيني أن تكون الماهية بحيث يترتّب عليها لوازمها فإنّ السواد إذا كان موجوداً في العين كان من شأنه قبض البصر، والحرارة العينية من شأنها التسخين، ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالأوّل نسمّيه وجوداً عينياً والثاني وجوداً ذهنياً والإشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير إلى ما أومأنا إليه ولنأخذ في تشييده.

* فصل (٧)

في بيان أنّ التعقّل عبارة عن اتّحاد جوهر العاقل بالمعقول

إنّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم يتنقّح لأحد من علماء الاسلام إلى يومنا هذا، ونحن لمّا رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهراً وعرضاً ولم نر في كتب القوم سيّما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء والنجاة والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل، بل وجدناه وكل مَن في طبقته وأشباهه وأتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ أتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه، وإذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والخيالات

---

* قوله: «فصل في بيان أنّ التعقل ...» هذا الفصل يجمع من عمدة أُصول البرهان في اتحاد العاقل بمعقوله ما لا يحويه فصل من فصول هذا المسلك العظيم القويم، وهو العمدة. ومَن وفق في نيل مغزاه والغور إلى منتهاه فقد فاز فوزاً عظيماً، ذلك فضل الله يؤتيه مَن يشاء وله الحمد على ما أولانا.

*وأولى وساوس المقالات والجدالات؛ فتوجّهنا توجّهاً جبليّاً إلى مسبب الأسباب وتضرّعنا تضرّعاً غريزيّاً إلى مسهّل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنّا قد جرّبنا مراراً كثيرة سيّما في باب أعلام الخيرات العلمية وإلهام الحقائق الإلهيّة لمستحقيه ومحتاجيه إنّ عادته الإحسان والإنعام، وسجيته الكرم والإعلام، وشيمته رفع أعلام الهداية وبسط أنوار الإفاضة، **فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علماً جديداً، ***وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً مبيناً وذلك فضل الله يؤتيه مَن يشاء وْالله ذو الفضل العظيم فنقول:

---

* قوله: «أولى وساوس المقالات والجدالات» كذلك قال في كتابه أسرار الآيات «أولى وساس الخيال ...» (ط ١، ص ٦٤). ولكن كلمة «أولي» تضاف إلى الفضائل نحو أولي العلم، وأولي الألباب، وأولي بأسٍ شديد؛ لا إلى الرذائل.

** قوله: «فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل ...» قال ـ قدّس سرّه ـ في تعليقة على عبارته في المقام ما هذا لفظه: «كنت حين تسويدي هذا المقام بكهك من قرى قم فجئت إلى قم زائراً لبنت موسى بن جعفر ـ سلام الله عليها ـ مستمدّاً منها وكان يوم جمعة فانكشف لي هذا الأمر بعون الله تعالى. وفي نسختين أخريين من الأسفار موجودتين في مكتبتنا أيضاً مكتوبة في هامش هذا المقام منها هذه العبارة: «قيل تاريخ هذه الإفاضة كان ضحوة يوم الجمعة سابع جمادي الأولى لعام سبع وثلاثين بعد الألف من الهجرة النبويّة وقد مضى من عمر المصنّف ثمان وخمسون سنة قمرية». وفي نسخة مخطوطة قيّمة أخرى أيضاً مكتوبة في هامشها في المقام هكذا: «تاريخ هذه الإفاضة كان ضحوة يوم الجمعة سابع جمادي الأولى لعام سبع وثلاثين وألف من الهجرة. وقد مضى من عمر المؤلف ثمان وخمسون سنة: منه».

ثمّ يأتي كلام منه نظير هذا التوجّه والتضرّع أيضاً في الفصل التاسع من هذا الطرف في اتحاد النفس بالعقل الفعّال أيضاً حيث يقول: «وقد كنّا ابتهلنا إليه بعقولنا. ورفعنا إليه أيدينا الباطنة لا أيدينا الداثرة فقط، وبسطنا أنفسنا بين يديه وتضرّعنا إليه طلباً لكشف هذه المسألة ...».

*** قوله: «وفتح على قلوبنا ...» وبهذا المطلب ينكشف كثير من المسائل الربوبية منها كيفية عقله تعالى لجميع المعقولات على كثرتها.

امتثالاً لقوله تعالى ﴿وأمّا بنعمةِ رَبّك فحَدِّث﴾ : إنّ صور الأشياء على قسمين إحداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ، ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل *ولا محسوسة أيضاً كذلك إلّا بالعرض ، والأخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريداً إمّا تامّاً فهي صورة معقولة بالفعل أوناقصاً فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل ، وقد صحّ عند جميع الحكماء إنّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض أنّ المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للأخرى ، ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحاليّة والمحلّية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأنّ أقل مراتب الإثنينيّة بين شيئين إثنين أن يكون لكل منهما وجود في نفسه وإن قطع النظر عن قرينه لكنّ الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلّا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول **لا بشيء آخر . وكون الشيء معقولاً لا يتصور إلّا بكون شيء عاقلاً له : فلو كان العاقل أمراً مغايراً له لكان هو في حدّ نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية : فإنّ

---

* قوله : «ولا محسوسة أيضاً كذلك» أي ولا محسوسة أيضاً بالفعل إلّا بالعرض .

** قوله : «لا بشيء آخر ...» أي لا بالقياس إلى شيء آخر . وقوله : «غير معقول» أي غير معقول بالفعل فلم يكن وجوده بذاته هذا الوجود العقلي . وقوله : «فهي معقولة بالفعل أبداً ...» وذلك لأنّه وجود نوري .

الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواءٌ كان تجردها بتجريد مجرد إيّاها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبداً سواءٌ عقلها عاقل من خارج أم لا. وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركاً بل جسماً فقط. وذلك لأنّ وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك. ولا كحكم متسخنيّة الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مسخّنه فإنّه لم يكن هو متسخّناً عند ذلك لأنّ وجوده بعينه ليس وجود السخونة. ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنّه لا يمكن أن يكون إلّا معقولاً بالفعل لأنّ ذلك الكون في نفسه هو بعينه بمعقوليته سواءً عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر عقله فإذن هو عاقل بالفعل كما إنّه معقول بالفعل وإلّا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل. *وقد مرّ في مباحث المضاف أنّ المتضائفين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود أيضاً. إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وإن كان بالقوة كان الآخر بالقوة. وإن كان أحدهما ثابتاً في مرتبة من المراتب كان الآخر أيضاً ثابتاً فيها. وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو أنّ المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أنّ الحال في الصورة المحسوسة أيضاً على هذا القياس فإنّ المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة وإلى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل. **والإحساس ليس كما زعمه العامّيّون من

---

* قوله: «وقد مرّ في مباحث المضاف...» أقول: وستأتي مباحث المضاف أيضاً في المجلد الآتي في الجواهر والأعراض: والبحث عن تكافؤ المتضائفين يطلب في الفصل الثالث من المقالة الأولى من الفنّ الثالث منه.

** قوله: «والإحساس ليس كما زعمه العامّيّون...» سيأتي تفصيل البحث عن أنواع الإدراكات في الفصل الثالث عشر من هذا الطرف من هذا المسلك.

الحكماء من أنّ الحس يجرّد صورة المحسوس بعينه من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها تجريداً أكثر، لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها.

ولا أيضاً معنى الإحساس حركة القوة الحاسّة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار، ولا بمجرد إضافة للنفس إلى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلويحات *لما مرّ من أنّ الإضافة الوضعية إلى الأجسام ليست إدراكاً لها، والإضافة العلمية لا يمكن أن يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية بل الإحساس أنّما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل وأمّا قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس إلّا بالقوة، وأمّا وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدّات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسّة بالفعل. والكلام في كون هذه الصورة حسّاً وحاسّاً ومحسوساً بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولاً.

**قال المعلم الأوّل في كتاب أُثولوجيا: ينبغي أن يعلم أنّ البصر إنّما ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث هو هي، فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته، كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهي شيئاً واحداً إلّا أنّ البصر يقع على خارج الأشياء

---

* قوله: «لما مرّ من أنّ الإضافة الوضعيّة ...» قد مرّ تفصيل البحث عن ذلك في الفصل الثالث من هذا الطرف من هذا المسلك فراجع.

** قوله: «قال المعلم الأوّل ...» يعني به أرسطو معلّم المشّاء، وأثولوجيا بمعنى معرفة الربوبية، راجع الميمر الثامن منه، وقد طبع في هامش كتاب القبسات المطبوع على الحجر (ص ٢٧٥).

والعقل على باطن الأشياء، *فلذلك يكون توحّده معها بوجوه فيكون مع بعضها أشد وأقوى من توحد الحس بالمحسوسات، والبصر كلّما أطال النظر إلى الشيء المحسوس أضربه حتى يصيّره خارجاً من الحس لا يحس شيئاً فأمّا البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه. **فبما ذكرناه اندفع إشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل، وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جلّ اسمه كما هو المشهور من أتباع المشائين فإنّ التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما ***كون الشيء واحداً مندرجاً تحت مقولتين بالذات، وفي علم الباري كونه محلاً للممكنات، ويلزم أمور شنيعة أخرى مذكورة في مواضعها، ثمّ إنّهم زعموا إنّ الجوهر المنفعل العقلي من الانسان الذي كان عقلاً ومعقولاً بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها إدراكاً عقلياً. فنقول: تلك القوة الانفعالية بما ذا أدركت الصورة العقلية أتدركها بذاتها المعرّاة عن الصور العقليات؛ فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيّرة في ذاتها معقولة صرفة فإن أدركها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العامية العميا كيف تدرك صورة علمية، والعين العميا كيف تبصر وترى ﴿فمَن لم

---

* قوله: «فلذلك يكون توحّده...» وهو وقوعه على باطن الأشياء بوجوده أشدّ وأقوى الخ؛ فقوله «فيكون مع بعضها أشدّ وأقوى ...» أي يكون مع بعضها أشدّ وأقوى على حسب تفاوت مراتب الإدراكات بالنسبة إلى المدركات.

** قوله: «فبما ذكرنا اندفع إشكالات كثيرة ...» راجع تعليقات المصنّف على شفاء الشيخ الرئيس (ط ١، ص ١٣٠). وقد تقدّم البحث عن تلك الكلمة العليا في الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من هذا الكتاب أيضاً (هذا الطبع بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه، ج ١، ص ٤٦٥).

*** قوله: «كون الشيء واحداً...» ذلك الشيء الواحد هو المدرَك بالفتح مندرج تحت مقولتين، فتدبّر.

يجعل اللهُ لهُ نوراً فما لهُ مِن نور ﴾ وإن أدركتها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة إلى صورة أخرى وإلّا لكان الكلام عائداً *ويلزم تضاعف الصور إلى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئاً واحداً بلا اختلاف.

وليس لقائل أن يقول: تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها بمعنى أنّ ما ورائها ممّا هي مطابقة إيّاها تصير معقولة للنفس بتلك الصورة.

لأنّا نقول: لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس أو لا لم يمكن أن يدرك بها غيرها، وليس توسيط تلك الصورة في إدراك الأشياء كتوسيط الآلات الصناعية في الأعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور أو لا وبتوسطه غيره.

على أنّا قد أوضحنا بالبرهان القاطع إنّ الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواءٌ عقلها غيرها أو لم يعقلها، وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوساً فهو محسوس بالفعل وإن قطع النظر عمّا سواه. وليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسّية للجوهر المدرك كحصول الدار والأموال والأولاد لصاحب الدار والمال والولد فإنّ شيئاً من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولاً لذات شيء لدى ذات أخرى بل إنّما ذلك حصول

* قوله: «ويلزم تضاعف الصور ...» ويلزم في إدراك الصورة المتوسطة هل هو بصورة أخرى متوسطة أو بنفس هذه الصورة. فإن كان الأوّل ننقل الكلام إلى الثالثة وهلمّ جرّاً. وإن كان الثاني فلا حاجة إلى الوساطة.

إضافة لها فقط، نعم *حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها ويصير ذاتاً متحصّلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعيّنة بالفعل إلّا بالصور، وليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة، وليس لحوق الصورة العقلية بها عندما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عرض لمعروض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلّا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء، وحصول الصورة الإدراكية للجوهر الدرّاك أقوى في التحصل والتكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها، وسنعود من بعد إلى دفع الشكوك التي لأجلها **قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس وأتباعه من القول باتحاد العقل

---

* قوله: «حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة» أي حصول الصورة الجسمانية الطبيعية النوعية للمادة. وقوله: «فكما ليست المادة شيئاً ...» وسيأتي كلامه في ذلك أيضاً في الفن الرابع من الجواهر والأعراض. وقوله: «عقلاً بالقوة» إمّا حال، أو خبر آخر لكانت.

** قوله: «قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس وأتباعه من القول باتحاد العاقل بالمعقول ...» قد أوردنا سبع نكات في كتابنا الفارسي الموسوم بـ«هزارويک نكته» في اتحاد العاقل بمعقوله. يهديك إليها فهرس الكتاب، ونكتفي هيهنا بنقل ما بيّناه في السادسة منها وهي النكتة ۸۰۲ من ذلك الكتاب كما يلي:

«شيخ رئيس با اينكه در چند جاى شفاء و نيز در اشارات و نجات در ردّ اتحاد عاقل بمعقول و مدرک بمدرک اصرار اكيد دارد، در همان سه كتاب قائل به اتحاد شده است:

الف ـ فصل سوم مقالهٔ دوم نفس شفاء (ص ۱۰۰ و ۱۰۱ بتصحيحنا وتعليقنا عليه) در مفارقت لمس با سائر حواس گويد: «البصر لا يلتذّ بالألوان ولا يتألّم، بل النفس تتألّم من ذلك وتلتذّ من

داخل، وكذا الحال في الأذن الخ». در تعليقه‌اى بر آن بتفصيل آن را شرح و بيان كرده‌ايم.

ب ـ آخر فصل دوم همان مقالهٔ ياد شده (ص ۹۱ بتصحيحنا وتعليقنا عليه): «والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصور به الحاسّ من صورة المحسوس فيكون الحاسّ من وجه ما يحسّ ذاته الخ».

شيخ ـ قدّس سرّه ـ در اين مقاله روشنتر و گوياتر و عامتر از وجه قبلى در اتحاد حاسّ به محسوس تحقيق فرموده است. من تمام عبارت او را در آخر كتاب دروس اتحاد عاقل به معقول در تبصره كحـ (ط ۱، ص ٤٥٧) نقل كرده‌ام، و مستوفى آن را شرح و تفسير كرده‌ام رجوع شود.

ج ـ در چند جاى فصل هفتم مقالهٔ نهم الهيات شفاء، هم به اتحاد نفس ناطقه با عقل بسيط، و هم به اتحاد آن با مطلق معقول تنصيص فرموده است كه در درس اول كتاب دروس اتحاد عاقل بمعقول ياد شده (ص ۱۹) عنوان كرده‌ايم (شفاء، ط ۱، ج ۲، ص ۲۸۲، وبتصحيحنا وتعليقاتنا عليه في المقام).

د ـ و در نجات (ط مصر، ص ۲٤٦) خيلى صريح فرمايد: «ويجب أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحسّ للمحسوس، لأنّه أعني العقل يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلّي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما، ويدركه بكنهه لا بظاهره، وليس كذلك الحس للمحسوس. الخ».

هـ ـ و نيز در نجات (ص ۲۹۳ طبع ياد شده) به همان وزان و وفاق الهيات شفاء فرموده است: «إنّ النفس الناطقة كما لها الخاصّ بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكلّ والنظام المعقول في الكلّ» ـ إلى قوله ـ: «مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته الخ».

و ـ فصل نهم نمط هشتم اشارات فرموده است: «تنبيه: كلّ مستلذّ به ... وكمال الجوهر العاقل أن تمثل فيه جليّة الحق الأوّل تمثلاً لا يمايز الذات».

اين فقير در تعليقه بر آن نگاشته است: «في هذا الفصل ينبغي التدبّر في أمور: أحدها قوله: ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذّة قائمة. وثانيها قوله: وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جليّة الحقّ الأوّل قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه. وثالثها قوله: تمثلاً لا يمايز الذات. ورابعها قوله: إن نسبة اللذّة الخ؛ فإن لهذه الأمور الأربعة في المعارف الإلهية شأناً. والعجب من الشيخ

بالمعقول على وجه لم يبق لأهل البصيرة مجال شك واضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم.

فصل (٨)
في تأكيد القول باتّحاد العاقل بالمعقول

إعلم أنّ الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نصّ على إبطال القول باتحاد العاقل بالمعقول، وأصرّ على إبطال ذلك القول غاية الإصرار، واستبعد ذلك غاية الاستبعاد ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك، وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثمّ نأخذ في التفصي عن إشكالاته والجواب عن احتجاجاته؛ *فلقد قال في كتاب الإشارات: إنّ قوماً من المتصدرين يقع عندهم إنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي، فلنفرض الجوهر العاقل عقل ـ آ ـ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من ـ آ ـ فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل ـ آ ـ أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواءٌ عقل ـ آ ـ أو لم يعقلها، وإن كان بطل منه ذلك **أبطل على أنّه

بالغ من قبل (نمط ٧، فصل ٧ ـ ١٢) في إنكار اتحاد العاقل بالمعقول، وههنا جرى القول الصدق الحق من لسانه.

علاوه اين كه در رساله مبدأ و معاد صريحاً اعتراف و اقرار باتحاد كرده است و به وجه اتم و اكمل مستبصر شده است به تفصيلى كه در كتاب دروس اتحاد عاقل بمعقول تقرير و تحرير كرده‌ايم».

* قوله: «فلقد قال في كتاب الإشارات ...» قاله في الفصل السابع من النمط السابع منه.

** قوله: «أبطل على أنّه ...» الهمزة استفهاميّة. وقوله: «ليس على ما يقولون» أي ليس الاتحاد على ما يقولون. وقوله: «ليس أنّه صار شيئاً آخر» أي ليس أنّ الجوهر العاقل صار شيئاً آخر. وقوله: «علمت أنّه يقتضي ...» أي علمت أنّ التغير يقتضي هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه.

حال أو على أنّه ذاته فإن كان على أنّه حال له، والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون، وإن كان على أنّه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنّه صار شيئاً آخر، على أنّك إن تأملت هذا أيضاً علمت أنّه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط.

*وقال أيضاً زيادة تنبيه: وأيضاً إذا عقل «آ» ثمّ عقل «ب» أيكون كما كان عندما عقل «آ» حتى يكون سواءٌ عقل «ب» أو لم يعقلها أو يصير شيئاً آخر، ويلزم منه ما تقدّم ذكره.

وقال فيه أيضاً: وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون وهو حشف كلّه، وهم يعلمون من أنفسهم

---

* قوله: «وقال أيضاً زيادة تنبيه: وأيضاً إذا عقل ...» لنا إيماءات وإشارات مفيدة، وحقائق ولطائف منيفة في مسألة اتحاد العاقل بمعقوله في تعليقاتنا على «غرر الفرائد» وشرحها للمتألّه السبزواري؛ وكذا في تعليقاتنا على «إشارات» الشيخ الرئيس وشرحها للمحقق نصير الدين الطوسي؛ وهكذا في شرحنا الفارسي على «فصوص» المعلم الثاني الفارابي، وسيّما في كتابنا الفارسي «دروس اتحاد عاقل به معقول»؛ وفهارسها ترشدك إلى مواضع البحث عن اتحاد العاقل بمعقوله والله ـ سبحانه ـ وليّ التوفيق.

ثمّ إنّ قول الشيخ في عنوان الفصل: «زيادة تنبيه» هو زيادة تنبيه في إبطال القول باتحاد العاقل بمعقوله، وهو الفصل الثامن من النمط السابع من الإشارات في التجريد. وقال المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات في بيانه:

«زيادة التنبيه فيه هو أنّه يلزم أنّه إذا عقل ـ ا ـ صار ـ ا ـ. فإذا عقل ـ ب ـ فإن بطل كونه ـ ا ـ فهو متجدد الذات عند كل تعقل، وإن لم يبطل عنه ذلك بل بقي ـ ا ـ ولم يصر ـ ب ـ ناقضوا مذهبهم (أي الاتحاد)، فإن بقي ـ ١ ـ وصار مع ذلك ـ ب ـ كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها، وهذا أبين إحالةً وأشدّ شناعةً ممّا ذكروه أوّلاً (من اتحاد العاقل بمعقوله)».

إنّهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل، ثمّ ذكر دليلاً عاماً على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقاً وقال: إعلم أنّ قول القائل إنّ شيئاً ما يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على أنّه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعريّ غير معقول؛ فإنّه إن كان كلّ واحد من الأمرين موجوداً فهما إثنان متميزان، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجوداً.

وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء: وما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فإنّي لست أفهم قولهم إن شيئاً يصير شيئاً آخر، ولا أعقل أنّ ذلك كيف يكون، فإن كان بأن يخلع صورة ثمّ يلبس صورة أخرى ويكون هو مع الصورة الأولى شيئاً ومع الصورة الأخرى شيئاً آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الأوّل الشيء الثاني بل الشيء الأوّل قد بطل وإنّما بقي موضوعه أو جزء منه، وإن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشيء شيئاً فإمّا أن يكون * إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً فإن كان موجوداً والثاني الآخر إمّا أن يكون موجوداً أيضاً أو معدوماً فإن كان موجوداً فهما موجودان لا موجود واحد وإن كان معدوماً فقد صار هذا الموجود شيئاً معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً وهذا غير معقول وإن كان الأوّل قد عدم فما صار شيئاً آخر بل عدم هو وحصل شيء فالنفس كيف يصير صور الأشياء، وأكثر ما هوّس الناس في هذا

* قوله: «إذ هو قد صار...» أي إذ الشيء الأوّل قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً أي الشيء الأوّل إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً الخ. وقوله: «فإن كان موجوداً» أي فإن كان الثاني الآخر موجوداً؛ وكذلك قوله: «وإن كان معدوماً» أي وإن كان الثاني الآخر معدوماً...

*هو الذي صنّف لهم إيساغوجي، وكان حريصاً على أن يتكلّم بأقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل، ويدل أهل التميز في ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس. نعم إنّ صور الأشياء تحلُّ النفس وتحلّيها وتزيّنها ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني. **ولو كانت النفس صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل، وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء إنّما قوة القبول في القابل للشيء وجب أن تكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر وقد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة. فإن كان ذلك الغير أيضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللّاقبول واحداً. وإن كان يخالفه ***فتكون النفس لا محالة إن كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة. والعقل أنّما يعني به قوتها التي بها يعقل أو تُعني به صور هذه المعقولات في نفسها، ولأنّها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل

---

* قوله: «هو الذي صنّف لهم إيساغوجي» يعني به فرفوريوس قال المصنّف في الفصل الرابع من الفن الخامس من الجواهر والأعراض من هذا الكتاب: «ومن عظماء الحكماء المتألهين الراسخين في العلم والتوحيد فرفوريوس صاحب المشائين واضع إيساغوجي. وهو عندي من أعظم أصحاب المعلم الأوّل وأهدى القوم إلى عيون علومه وأرشدهم إلى إشاراته وجميع ما ذهب إليه في علم النفس وعلم الربّ وكيفية المعاد ورجوع النفس إلى عالم الحق ودار الثواب ...».

** قوله: «ولو كانت النفس ...» أي ولو صارت النفس صورة شيء من الموجودات الخ. وقوله: «وجب أن تكون النفس حينئذ ...» أي وجب أن تكون النفس حين صارت عين تلك الصورة لا قوة لها على قبول الخ.

*** قوله: «فتكون النفس لا محالة ...» أي فتكون النفس التي لا محالة إن كانت هي الصورة المعقولة الأولى عندهم قد صارت غير ذاتها وليس من هذا الذي يقولون شيء في الواقع والتحقق للصورة الثانية. وقوله: «والعقل أنّما يعني به ...» أي العقل بالفعل أنّما يعني به الخ.

والعاقل والمعقول شيئاً واحداً في أنفسنا، نعم هذا في شيء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه في موضعه. *وكذلك العقل الهيولاني إن عني به مطلق الاستعداد للنفس وهي باقية فينا أبداً ما دمنا في البدن، وإن عنى بحسب شيء شيء فإنّ الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بألفاظه.

أقول: والذي يجب أن يعلم أوّلاً قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتّحاد بين الأمرين عاماً وبين العاقل والمعقول خاصّاً **أمران:

أحدهما أنّ الوجود في كلّ شيء هو الأصل في الموجودية، وهو مبدأ شخصيّته ومنشأ ماهيّته، وإنّ الوجود مما يشتدّ ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو، ألا ترى أنّ الانسان من مبدأ كونه جنيناً بل نطفة إلى غاية كونه عاقلاً ومعقولاً جرت عليه الأطوار وتبدّلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وشخصيته.

***وثانيهما أنّ الاتحاد يتصور على وجوه ثلاثة:

الأوّل أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجوداً واحداً، وهذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد.

والثاني أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم

---

* قوله: «وكذلك العقل الهيولاني ...» أي وكذلك لا يتحد العقل الهيولاني أيضاً مع ما يحصل فيه.

** قوله: «أمران: أحدهما ...» في الأمر الأوّل مطلبان أحدهما أنّ الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية الخ. وثانيهما أنّ الوجود مما يشتدّ ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو الخ.

*** قوله: «وثانيهما أنّ الاتحاد يتصور على وجوه ثلاثة ...» البحث عن الاتحاد يأتي أيضاً في آخر الفصل العشرين من الموقف الثامن من هذا الكتاب المستطاب في العلم الإلهي؛ وراجع الدرس السابع عشر من كتابنا الفارسي في اتحاد العاقل بالمعقول (دروس اتحاد عاقل به معقول. ص ٢٩٥).

آخر مغاير له أو ماهية أخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو أو هي هي حملاً ذاتياً أوّلياً وهذا أيضاً لا شك في استحالته، فإنّ المفهومات المتغايرة لا يمكن أن تصير مفهوماً واحداً أو يصير بعضها بعضاً بحسب المفهوم ضرورة أنّ كلّ معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلاً مفهوم العاقل محال أن يصير عين مفهوم المعقول، *نعم يمكن أن يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه أنّه عاقل ويقصد عليه أنّه معقول حتى يكون الوجود واحداً والمعاني متغايرة لا تغايراً يوجب تكثّر الجهات الوجودية.

والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلّية بعدما لم تكن صادقة عليه أوّلاً لاستكمال وقع له في وجوده وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فإنّ جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الانسان الواحد.

لا يقال: هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية أنّما وجدت في الانسان

---

* قوله: «نعم يمكن أن يكون وجود واحد بسيط ...» أقول: هذا القسم من الوجه الثاني هو صدق المفاهيم المتعددة المتغائرة في وجود واحد بسيط واتحادها في وجود واحد ممّا لا خلاف فيه بين قاطبة الحكماء. لأنّ المراد من الوجود الواحد البسيط هو الموجود المجرّد العاري عن المادة القائم بذاته، وقد أطبقوا على أنّه عقل وعاقل ومعقول. والعقل والعاقل والمعقول مفاهيم متعددة متغائرة صادقة على وجود واحد بسيط، ومتحدة معه وجوداً كما سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الحادي عشر من هذا الطرف. وأمّا الوجه الثالث فهو مما يصدق على وجود واحد مفاهيم ومعان عديدة متغائرة بعدما لم تكن تلك المفاهيم والمعاني صادقة عليه أوّلاً. وذلك لاستكمال وقع له في وجوده من طريق اشتداد وجوده بالحركة الجوهرية من النقص إلى الكمال. فالوجه الثالث جار فقط في الموجود المستكمل بالحركة الجوهرية وهو مما فيه إمكان استعدادي كما أشار إليه المصنّف ـ قدّس سرّه ـ بقوله: «بعدما لم تكن صادقة عليه أوّلاً» كالنفس الناطقة الانسانية المستكملة بالنسبة إلى صور مدركاتها العلمية فتبصّر. السادس من شهر الله المبارك من سنة ١٣٩٦ هـ. ق.

بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة.

لأنّا نقول: بل بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواه فإنّ جميع قوى الانسان المدركة والمحركة يفيض على مادة البدن ومواضع الأعضاء عن مبدأ واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية، وتلك القوى كلّها فروع ذلك الأصل وهو حسّ الحواس وعامل الأعمال كما أنّ العقل البسيط الذي أثبته الحكماء هو أصل المعقولات المفصلة، وسننكشف لك في هذا الكتاب * أنّ العقل الفعّال في أنفسنا هو كلّ الموجودات بمعنى إنّ ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلّية التي تكون موجودة في صور المكوّنات التي في العالم، وبالجملة فكون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقاً محمولاً على ذاته ليس بمستنكر كما قيل: ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد.

إذا تقرّر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ. أمّا دليله العام المذكور في الإشارات فقوله إن كان كلٌّ واحد من الأمرين موجوداً فهما إثنان متميزان.

قلنا: إنّ هذا غير مسلّم لجواز أن يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فإنّ الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الانسان، وكذا دليله العام المذكور في الشفاء فإنّ قوله إذا صار الشيء شيئاً آخر فإمّا أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً الخ، قلنا نختار أنّه يكون موجوداً وقوله فإن

---

* قوله: «أنّ العقل الفعّال في أنفسنا ...» أي العقل الفعّال الذي تتحول إليه النفس هو كل الموجودات الخ.

كان موجوداً فالثاني الآخر إمّا أن يكون أيضاً موجوداً أو معدوماً قلنا: نختار أنّه أيضاً يكون حينئذ موجوداً، قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا: بل هما موجودان بوجود واحد، ولا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود أحد، والسند ما مرّ، ولو كان يجب أن يكون لكلّ معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطته جوهراً موجوداً عالماً قادراً محركاً سميعاً بصيراً حيّاً بل الذات الأحديّة الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الإلهية موجودة بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثيّة فيه بوجه من الوجوه أصلاً.

وأمّا حجّتاه الخاصّتان بالعاقل والمعقول فالذي ذكره في الإشارات من قوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل «آ» وكان هو على قولهم بعينه المعقول من «آ» فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل «آ» أو بطل منه ذلك.

قلنا: إنّه نختار أنّه لم يبطل كونه حينئذ عندما عقل «آ» واتّحد به إلّا ما هو من باب القصور والنقص كالصبي إذا صار رجلاً فإنّه لم يزل منه شيء إلّا ما هو أمر عدمي كما اعترف به الشيخ في فصل من إلهيات الشفاء عندما يبيّن أقسام كون الشيء من شيء حيث قال هناك: إنّ كون الشيء من الشيء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأوّل إنّما هو ما هو بأنّه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي إنّما هو صبيّ لأنّه في طريق السلوك إلى الرجلية مثلاً فإذا صار رجلاً لم يفسد ولكنّه استكمل لأنّه لم يزل عنه أمر جوهري ولا أيضاً أمر عرضي إلّا ما يتعلّق بالنقص وبكونه بالقوة بعدما إذا قيس إلى الكمال الآخر. والثاني بأن يكون الأوّل ليس طباعه إنّه يتحرك إلى الثاني وإن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته، وإذا كان منه الثاني لم يكن من

جوهره الذي بالفعل * إلّا بمعنى بعيد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء أنّما يصير هواءً بأن يخلع عن هيولاه صورة المائيّة ويحصل لها صورة الهوائيّة. والقسم الأوّل كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للأوّل بعينه في الثاني، والقسم الثاني لا يحصل الذي في الأوّل بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في أنّ كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الأوّل بعينه متحداً بالثاني وهو هو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأوّل من قسمي كون الشيء من الشيء. قوله فإن كان كما كان فسواء عقل «آ» أو لم يعقلها قلنا ليس الأمر كما زعمه فإنّ ذلك أنّما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقاً لمعنى كمالي لم يكن قبل هذا التعقل.

** والعجب من الشيخ مع عظم شأنه وقدره حيث حكم بأنّ النفس الانسانية

---

* قوله: «إلّا بمعنى بعيد» وهو وساطته في إعداد المادة؛ وإن شئت قلت: «إلّا بمعنى بعد» كما هو نسخة. وفسّر في تعليقة مخطوطة هكذا: «أي إلّا بمعنى كونه بعد الشيء كما يقال فيما إذا صار الماء هواء إن هذا الهواء كان من الماء ويراد بكونه منه أنّه كان بعده من جهة عدم اجتماعهما في محلّ واحد» فتدبّر.

** قوله: «والعجب من الشيخ مع عظم شأنه ...» أقول: اعتراضه هذا على الشيخ يوجد في عدّة مواضع من هذا الكتاب. فمنها في آخر الفصل الأوّل من الباب السابع من كتاب النفس: «فعلم من هيهنا أنّ النفس في أوّل تكوّنها كالهيولى الأولى خالية عن كلّ كمال صوري وصورة محسوسة أو متخيلة أو معقولة، ثمّ تصير بحيث تكون فعّالة للصورة المجردة عن المواد جزئية كانت أو كلّية. ولا محالة تلك الصور أشرف وأعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة. فما أشدّ سخافة رأي من زعم أنّ النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد من أوّل تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها ...».

ومنها في آخر الفصل السادس من الباب الخامس من كتاب النفس أيضاً؛ وإن شئت فراجع في ذلك رسالتنا «عيون مسائل النفس»، سيّما العين التاسعة والعشرين منها، وشرحها المسمّى بـ«سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس».

من مبدأ كونها بالقوة في كلّ إدراك حتى الإحساس والتخيل إلى غاية كونها عاقلاً بالفعل في أكثر المعقولات بل في كلّها كما هو شأن العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء التي لم يكن صادقاً عليها في أوائل الفطرة حتى كانت نفوس الأنبياء (ع) ونفوس المجانين والأطفال بل الأجنّة في بطون الأمّهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الانسانيّة وحقيقتها وإنّما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها. نعم لو قيل إنّ هذه الكمالات الوجودية كأصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الانسانية وماهيّتها فذلك كما قيل بشرط أن يعلم انّ زيادة الوجود على الماهية كما ذكر مراراً ليست إلّا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فإنّ الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تابعة له. وقوله وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنّه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات *ليس على ما يقولون. قلنا: لم يبطل منه شيء من مقوّماته ولا من وجود ذاته إلّا ما يتعلق بالنقص والعدم بأنّه كان ناقص الجوهر فاشتدّ في تجوهره. وليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية إلى ما يعانده كالماء إذا صار هواءً والبارد إذا صار حارّاً. وقوله: وإن كان على أنّه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس إنّه صار شيئاً آخر على أنّك إن تأملت هذا أيضاً

ثمّ أقول: الحق أن قولهم في حدوث النفس مع البدن غير تمام من وجوه عديدة ولكن لا يرد عليهم ما أورده المصنّف من تساوي نفوس الأنبياء وغيرهم بحسب تجوهر النفس الناطقة وتمايزهم بحسب العوارض الغريبة؛ وذلك لأنّ حدوث جوهر النفس وتكوّنه في بدء فطرته بحسب اعتدال الأمزجة وعدمه فالمزاج الذي اعتداله أتم كانت نفسه الحادثة وهي عقل بسيط في آخر سلسلة العقول المجرده أقوى وأقوم. وكانت درجات النفوس الحادثة أي العقول البسيطة في آخر مراتب العقول المجردة متفاوتة بحسب اختلاف اعتدال الأمزجة. ثمّ يطلب كلمات وافية أخرى حول هذه الأمور في كتابنا الفارسي «اتحاد عاقل به معقول»، سيّما الدرس الرابع منه. فراجع.

* قوله: «ليس على ما يقولون» أي ليس على ما يقولون من الاتحاد.

علمت أنّه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركّب لا بسيط.

قلنا: قد مرّ أنّ الذي قد بطل كان أمراً عدمياً من قبيل القوة والاستعداد.

على أنّ لنا أن نقول: كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة، وإنّ أيّ المقولات يقع فيها الحركة من إثبات فرد تدريجيّ الوجود لمقولة الكيف والكم بل الجوهر أيضاً يجوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد ويتطور في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتاً ووجوداً ويحدث شيء آخر منفصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فإنّ ذات الحرارة لو كانت في كلّ آن من الآنات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية موجوداً بوجود آخر يلزم منه تتالي الآنات وتركّب المسافة والحركة من الغير المنقسمات، وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر، وله في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أنّ مراتب الحرارات أنواع متخالفة كما بيّنّاه ومع ذلك كلّها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس بمحال كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى أنّها منتزعة مفهوماً عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهومة عن موجودات كثيرة إنّما المحال اتحاد حرارة بالفعل مع حرارة أخرى بالفعل، وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتاً واحدة موجودة لأنّ كل وجود بالفعل له تعيّن خاص بالفعل ومحال أن يصير هذا التعيّن بعينه ذلك التعيّن بعينه. وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع أن تصير ماهية أخرى لها حدّ آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع أن يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملاً ذاتياً أوّلياً. كيف وكل ماهية من حيث هي ليست إلّا هي. وأمّا كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كلّياً إلّا ما ساق إليه البرهان في بعض الماهيات كماهية الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض، وكالمتضادين والأعدام

والملكات ونحوها مما قام البرهان على أنّها لا يمكن أن تكون موجودة بوجود واحد.

وقوله: هذا أيضاً يقتضي هيولى مشتركة.

قلنا: نحن لا نمنع أن يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجود ذاته في الاستكمال تعلّق ما بجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان، وأمّا قوله وتجدد مركب لا بسيط فغير مسلّم إن أراد به المركب الخارجي في ذاته لأنّ كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجاً سيّما الذي قد تهيّأ لأن يصير عقلاً بالفعل، وإن أراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انتقاض في ذلك.

وأمّا الحجّة الخاصّة الأخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله: لو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل إلى قوله وقد نراها تقبل صورة أخرى.

*قلنا في تحقيق هذا المقام إنّ النفس في أوّل ما أفيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانية فكانت كالصور المحسوسة والخيالية لم تكن في أوّل الكون صورة عقلية لشيء من الأشياء، كيف ومن المحال أن يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع جسماني واحد كالانسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة، إذ ذاك عندي من أمحل المحالات وأشنع المحذورات. فإنّ وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته إذ نسبة الصورة إليها نسبة الفصل المحصّل للجنس القريب إليه. فالنفس في أوائل الفطرة كانت صورة واحدة

* قوله: «قلنا في تحقيق هذا المقام ...» أي تحقيق المقام في أنّ النفس جسمانية الحدوث. وقوله: «كالصور المحسوسة والخيالية ...» أي كالصور المحسوسة والخيالية في الحسّ المشترك لم تكن في أوّل الكون صورة عقلية لشيء من الأشياء.

من موجودات هذا العالم إلّا أنّ في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدريج فهي أوّلاً صورة شيء من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي لما مرّ من حكاية قول الشيخ أنّ وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التفاسد وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات *فالصورة النفسانية الحسّية كمادة للصور الخيالية وهي كمادة للصور العقلية وهي أوّل ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثمّ ثوانيها على التدريج صائرة إيّاها كما أشرنا إليه وسنزيدك إيضاحاً أيضاً.

فقوله: ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء.

قلنا: لا نسلّم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط.

قوله: إنّما القبول في القابل للشيء،

قلنا: نعم، ولكن بمعنى آخر فإنّ القبول قد يعني الانفعال التجددي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل إذا صار منفصلاً، والماء إذا صار هواءً، وأما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداده في الكمالية، وبالجملة القبول قد يكون مصحوباً للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوباً للعدم الذهني له والأوّل شأن المادة القابلة والثاني شأن الصورة المتعلقة بها، وأمّا الصورة البريئة من كلّ الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر.

وقوله: فإن كان ذلك الغير أيضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب

* قوله: «فالصورة النفسانية الحسّية...» أي التي تقع بها الإحساسات فقط كما للمولود.

فيكون القبول واللّا قبول واحداً.

قلنا: ذلك الغير ليست غيريته بأنّه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحاداً في الوجود لأنّ المراد من صورة الشيء عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه، فالصورة لكلّ شيء لا تكون إلّا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقاً لمعان كثيرة كمالية وقد لا تكون كذلك، كما أنّه قد يكون وجوداً قويّاً شديداً وقد يكون وجوداً ضعيفاً ناقصاً، فالنفس إذا قويت تصير مصداقاً لمعان كثيرة كلّ منها إذا وجدت على حدة، فربّما كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقول والأرض المعقولة، فلكل منها صورة جسمانية إذا وجدت في الخارج أعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي، وإذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحداً بجوهر عقلي *لا يلزم أن يكون صورة ذاته أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه أعلى وأشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنية، لأنّ الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الأجسام وما فيها.

وقوله: وإن كان يخالفه فتكون النفس لا محالة إن كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها.

قلنا: لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص أو بالمعنى والمفهوم **مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار أفضل وأشرف.

---

* قوله: «لا يلزم أن يكون ...» أي لا يلزم أن يكون ذلك الجوهر العقلي صورة ذاته المادية أو نحو وجوده العقلي الاستقلالي العَرْضي.

** قوله: «مع بقاء الوجود ...» بمعنى صيرورتها مصداقاً لمفاهيم لم يكن قبل مصداقها لها.

وقوله: «والعقل أنّما يعني به قوتها ...» أي إنّما يعني بالعقل قوة النفس التي بها نعقل.

وقوله: بل النفس هي العاقلة، والعقل أنّما يعني به قوتها التي بها تعقل أو يعني به صور هذه المعقولات، ولأنّها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً.

قلنا: أمّا كون المعنى الأوّل هو العقل بالفعل فغير صحيح لأنّ تلك القوة سواءٌ أُريد بها استعداد النفس أو ذاتها الساذجة عن صور المعقولات في ذاتها محال أن تكون هي بعينها عين العقل بالفعل وإلّا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلاً جهلاً وعلماً، وأمّا كون تلك الصور المعقولة عقلاً بالفعل على ما زعمه من أنّ الجوهر النفساني الذي هو صورة كماليّة للحيوان البشري اللحمي كان عاقلاً لها *وهو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته وأوضحنا فساده من الجانبين، أمّا من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صور عقليّة مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها، وأيضاً ثبوت الشيء للشيء مطلقاً كما أنّه فرع لثبوت المثبت له إن ذهناً فذهناً وإن خارجاً فخارجاً لأنّ البرهان قائم على أنّ ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود أو في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف أو العالم ضرورة أنّ الموجود لا يوجد إلّا لموجود لا لمفقود فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل؛ فإنّ الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشيء إلّا وله في ذاته مثل هذا الوجود بأن يكون عقلاً ومعقولاً بالفعل، فالمعقول بالفعل لا يثبت إلّا لمعقول بالفعل كما إنّ المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت إلّا لمعقول بالقوة كالأجسام والمقادير التي هي ذوات الأوضاع؛ فقد علم أنّ النفس قبل أن تصير ذاتاً معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات أللّهمّ إلّا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل أن أشرف على

* قوله: «وهو في ذاته كما قلنا» أي هو في ذاته خالية عنها. وقوله: «فرع لثبوت المثبت له» أي إنّه فرع لثبوت المثبت له في ظرف الثبوت إن ذهناً فذهناً وإن خارجاً فخارجاً.

الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال . وأمّا من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان الذي ألهمني الله به أنّ تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواءٌ وجد شيء في العالم عقلها أو لم يوجد ؛ فإذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها ، وهذا هو مطلوبنا .

*وأعلم أنّ الشيخ مع كونه من أشدّ المصرّين في إنكار القول باتحاد العاقل والمعقول في سائر كتبه لكن قد قرّر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد ، وأقام الحجّة عليه في الفصل المترجم بأنّ واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات . ولست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل غرضٍ من الأغراض أو كان اعتقادياً له لاستبصار وقع له من إضائة نور الحق من أفق الملكوت . والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الإشارات اعتذاراً عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك ، وقد سمّاه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهباً فاسداً إنّه قد صنّف هذا الكتاب تقريراً لمذهب المشائين من أصحاب المعلّم الأوّل في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك ، فعلى ما ذكره يعلم أنّ تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفاً على الأوائل لم يتوارثه أحد من علماء النظار أولى البحث والاعتبار ، لولا أن من الله به على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوّة العزيز الحكيم .

---

* قوله : «وأعلم أنّ الشيخ مع كونه من أشدّ المصرّين ...» سيأتي نحو كلامه هذا في الفصل السابع والعشرين من هذا الطرف أيضاً . حيث قال في أوّله : إعلم أنّ الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول الخ ؛ وكذلك لنا تحقيق أنيق حول كلمات الشيخ في المقام سنهديه إليك في تعليقه على مفتتح ذلك الفصل الموعود الآتي إن شاء الله المتعالي .

وقوله بعد أسطر : «إنّه قد صنّف هذا الكتاب ...» يعني أنّ الشيخ قد صنّف كتاب المبدأ والمعاد تقريراً لمذهب المشّائين . ويعني بقوله : «بعض الفقراء ...» نفسه .

*فصل (٩)
في قول المتقدمين إنّ النفس أنّما تعقّل باتّحادها بالعقل الفعّال

إنّ المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية ** أنّ هذا المذهب أيضاً كالمذهب الأوّل باطل ، فإنّه أيضاً قريب المأخذ من الأوّل فذكروا في بطلانه أنّ العقل الفعال إمّا أن يكون شيئاً واحداً بعيداً عن التكثّر أو يكون ذا أجزاء وأبعاض والأوّل يوجب أن يكون المتحد به لأجل تعقّل واحد عقل جميع المعقولات ، لأنّ المتحد بالعاقل لجميع المعقولات لا بدّ وأن يعقل كل ما يعقله ، وإن كان يتحد ببعضه لا بكلّه وجب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للانسان جزء لكنّ التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فإذن العقل الفعال مركب من أجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لأنّ المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية ، ثمّ كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلاً للسواد مثل تعقل عمرو ؛ فإذن يكون للعقل الفعال

---

* قوله : «فصل في قول المتقدمين إنّ النفس ...» قد تقدّم في الفصل الثالث والثلاثين من المرحلة السادسة (ج ٢ ، ص ٤٥٢ من هذا الطبع) كلامه في ذلك حيث قال : «قد اختلف الحكماء في أن إدراك النفس الانسانية حقائق الأشياء عند تجردها واتصالها بالمبدأ الفيّاض أهو على سبيل الرشح ...» ؛ وكذلك سيأتي في الفصل الثالث من الطرف الثاني من هذا المسلك كلامه في ذلك أيضاً : «فصل في نسبة العقل الفعّال إلى نفوسنا ...» ، وقد استوفينا البحث عن المقام في تعليقاتنا على غوص في القياس من شرح اللآلي المنتظمة للمتأله السبزواري (ص ٢٨٥ ـ ٣١٤).

** قوله : «أنّ هذا المذهب ...» أي هذا المذهب وهو أنّ النفس أنّما تعقل باتحادها بالعقل الفعّال باطل ، كالمذهب الأوّل وهو اتحاد العاقل بمعقوله .

بحسبها أجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لا مرّة واحدة *بل مراراً غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع. وهذا مع ما فيه من المحالات يلزمه محال من جهة أخرى وهو أنّ تلك المتحدات بالنوع لا تتمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق **وذلك لا يجوز إلّا بسبب المادة والعقل الفعال مجرد عنها فأجزاؤه أولى بالتجرّد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركباً هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال. هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب، وإليه أشار الشيخ في الإشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله: وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزياً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصلة إلى كلّ معقول.

أقول: هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوباً إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بدّ وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وتفحّص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرّع إلى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه. ***وقد كنّا ابتهلنا إليه بعقولنا ورفعنا إليه

---

* قوله: «بل مراراً غير متناهية ...» وذلك لإمكان حصول كلّ واحد من المعقولات لكل إنسان مراراً غير متناهية.

** قوله: «وذلك لا يجوز ...» أي ذلك الافتراق والعوارض لا يجوز إلّا بسبب المادة المتعددة والحال أنّ العقل الفعّال مجرد عن المادة. قوله: «وإليه أشار الشيخ في الإشارات ...» قال في الفصل التاسع من النمط السابع من الإشارات في التجريد: «وهم وتنبيه: وهؤلاء أيضاً قد يقولون إنّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً» إلى قوله: «وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعّال متجزّءاً ...»، وراجع أيضاً شرح المحقق الطوسي على الإشارات بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقنا عليه.

*** قوله: «وقد كنّا قد ابتهلنا إليه بعقولنا ...» قد تقدّم نحو كلامه هذا في الفصل السابع من هذا الطرف حيث قال: «فتوجّهنا توجهاً جبلّياً إلى مسبب الأسباب وتضرّعنا تضرّعاً غريزياً إلى مسهّل

أيدينا الباطنة لا أيدينا الداثرة فقط ، وبسطنا أنفسنا بين يديه وتضرّعنا إليه طلباً لكشف هذه المسألة وأمثالها طلب ملتجئ *ملجئاً غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع ، وكشف عنّا بعض الحجب والموانع ، فرأينا العالم العقلي موجوداً واحداً يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم . ومنه بدؤها وإليه معادها ، وهو أصل المعقولات وكل الماهيات من غير أن يتكثر ويتجزى ، ولا أن ينقص بفيضان شيء منه ، ولا أن يزداد باتصال شيء إليه ، لكن موضع إثبات هذا الجوهر وأحكامه ليس هاهنا بل سيأتي من ذي قبل إنشاء الله تعالى ، والذي يليق أن يذكر هاهنا ما يسكن به صولة إنكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في إدراك كل معقول ، ويضعّف به شدّة استبعادهم إيّاه عن سنن الصواب أُمور ثلاثة :

أحدها أنّه قد مرّ أنّ النفس إذا عقلت شيئاً **صارت عين صورته العقلية ، وقد فرغنا من إثباته بالبرهان وحلّلنا الشكوك التي فيه .

وثانيها أنّ العقل هو كل الأشياء المعقولة والبرهان عليه كما قد أقمناه في موضع آخر ، ومعنى كونه كلُّ الأشياء المعقولة ليس أنّ تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة فإنّ ذلك ممتنع فإنّ الماهية الفرسيّة لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ، ***ولها أيضاً وجود عقليّ خاص مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود

الأمور الصعاب في فتح هذا الباب ... » .

* قوله : «ملجئاً غير متكاسل ... » ملجئاً اسم فاعل حال وغير متكاسل صفة له .

** قوله : «صارت عين صورته العقلية ... » أي صارت عين صورته العقلية بالترقي والاستكمال .

*** قوله : «ولها أيضاً وجود عقلي ... » أي للماهية الفرسية أيضاً وجود عقلي أي وجود ذهني فإنّه وجود عقلي جزئي .

الخاص كاتحاد الماهية وأجزائها بالوجود الخاص بها إمّا خارجاً أو عقلاً فكما إنّ لكل من النوعيات وجوداً حسّيّاً يتمايز به أشخاصها ويتزاحم تزاحماً مكانياً كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص يتباين بحسبه أنواعها ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئاً ومن النبات شيئاً آخر جعلاً ووجوداً، *بل المراد أنّه يمكن أن يكون جميع الماهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثّرة كثرة عددية وفي العقل بوجودات متكثّرة كثرة عقلية موجوداً بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته.

وثالثها إنّ وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الأعداد كوحدة الجسم مثلاً ووحدة السواد واللون أو الحركة بل وحدة أخرى، والفرق بين الوحدتين في المعنى أنّ هذه الوحدة التي في الأجسام والجسمانيات إذا فرض أن يوجد أخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فإنّ الجسمين أعظم من جسم أحدهما، وكذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بدّ وأن يحصل تغيّر في الوجود، وهذا بخلاف الوحدة العقلية فإنّا لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته، مثال ذلك معنى الانسان بما هو إنسان فإنّك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللّاحقة من الوضع والمقدار والأين وغيرها فلم تجده في ثانويته ولا المجموع في إثنينيّته إلّا كما تجد الأوّل في وحدته، ولذلك قال صاحب التلويحات صرف الوجود الذي لا أتمّ منه كلّما فرضته ثانياً فإذا نظرت إليه فإذن

---

* قوله: «بل المراد أنّه يمكن أن يكون...» أي بل المراد من أنّ العقل كل الأشياء هو أن يكون جميع الماهيات الخ. فقوله موجودة خبر لقوله يكون، أي يكون جميع الماهيات المذكورة موجودة بوجود واحد عقلي كاجتماع الجسم النامي والجسم المطلق في الانسان. وقوله: «أنّ هذه الوحدة التي في الأجسام...» أي الوحدة الشخصية التي في الأجسام الخ.

هو هو إذ لا ميز في صرف شيء فإذا تقررت هذه المسائل فنقول: إنّ النفس الانسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق وتتحد بها كما علمت، ومن شأنها أن يصير عالماً عقلياً *فيه صورة كلّ موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني، فإذا فرض أن يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلاً وقد قرّرنا إنّ المعنى العقلي الواحد بالحدّ والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود إلّا بأمر زائد على معناه وحدّه فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عندما صارت به عقلاً بالفعل **لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على الحدّ والحقيقة، فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي أمر واحد، وقد مرّ أيضاً أنّ النفس تتحد بكل صورة عقلية أدركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات، فكل نفس أدركت صورة عقلية ***اتحدت مع العقل الفعال اتحاداً عقلياً من تلك الجهة، ولمّا كانت المعاني كلّها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح أن يوجد في أشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن أخرى غير موطن العقل كون العقل منقسماً متجزياً بسبب وجودها فيه وجوداً مقدّساً من شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من

---

* قوله: «فيه صورة كل موجود عقلي ...» في التعبير بالصورة في الموجود العقلي، وبالمعنى في الموجود الجسماني، دقيقة فتبصّر.

** قوله: «لا يمكن تعددهما من جهة ...» أي لا يمكن تعددهما ماهية، بل من حيث الماهية واحدة.

*** قوله: «اتحدت مع العقل الفعّال اتحاداً عقلياً من تلك الجهة ...» أي إدراك أمر خاص، وأمّا من جهات أخرى فلم تتحد به فلم تدركه.

جهة كمالاتها المتفننة بالعقل الفعال تجزية العقل الفعال، ولا يلزم أيضاً نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة، ومَن أشكل عليه ذلك فلذهو له عن كيفية الوحدة العقلية وقياسها على الوحدة العددية، ألا ترى أنّ الانسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والأسد كل منها متحد مع ما يتحد به الآخر *ثمّ لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض، وذلك لأنّ وحدة الحيوان وحدة مرسلة، والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها، وكذلك حال الوحدة العقلية لا يأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها، فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية.

قال المعلم الأوّل في كتاب أُثولوجيا: إنّ العالم الأعلى هو الحيّ التام الذي فيه جميع الأشياء لأنّه أبدع من المبدع الأوّل التام، ففيه كل نفس وكل عقل، وليس هناك فقر ولا حاجة ألبتّة لأنّ الأشياء التي هناك كلّها مملوءة غنى وحياة كأنّها حياة تغلي وتفور، وجري حياة تلك الأشياء أنّما ينبع عن عين واحدة **لا

---

* قوله: «ثمّ لا يلزم من ذلك...» في المقام تعليقة مخطوطة على هامش بعض النسخ الموجودة في مكتبتنا بهذه الصورة: «أقول: وأصل النكتة والسرّ في هذا المطلب أن جميع ما في العالم الأدنى ظلال وأشعّة وإشراقات عندهم بالنسبة إلى العالم الأعلى، وتغاير كلّ ما في الأدنى لما في الأعلى لأجل تراكم إمكاناته ووفور نقائصه وشروره وكثرة حدوده، فكلّما ترفّع شيء بنفسه من قصور ورفع غطاء عنه يزيد حكم الاتحاد والنظر إلى القوى الانسانية لمغائرة الباصرة للنفس لحدّها الخاصّ وقصورها عن مقام النفس، وكلّما فرض ترفّعها عن مرتبتها السافلة يزيد قربها إلى النفس حتى يبلغ الأمر إلى أن تصير هي هي، وتدبّر في ذلك حتى يسهل عليك الأمر في تصور ما قالوه».

وقوله: «وليس هناك فقر...» أي وليس هناك فقر ولا حاجة وكمال منتظر ألبتّة.

** قوله: «لا كأنّها حرارة واحدة...» أي لا تكون الأشياء العقلية لها وحدة عددية. وقوله: «والعقول هيهنا...» أي العقول في عالم المادة أنّما لاختلاف حركات الحياة والعقل. وقوله: «قريب من العقول الأولى» أي العقول المفارقة بالفعل طولاً وعرضاً.

كأنّها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط بل كلّها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم.

وقال فيه أيضاً: إنّ اختلاف الحياة والعقول هاهنا أنّما هو لاختلاف حركات الحياة والعقل، فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة * إلّا أنّ بعضها أنور وأشرف من بعض، وذلك إنّ من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشدّ نوراً من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا إلهيّة وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة، وأمّا هناك فكلّها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلاً وعقل الفرس فرس ولا يمكن أن يكون الذي يعقل الفرس أنّما هو عاقل الانسان فإنّ ذلك محال في العقول الأولى. ** فالعقل الأوّل إذا عقل شيئاً كان هو وما عقله شيئاً واحداً. فالعقل الأوّل لا يعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحياة نوعية، وكانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل، فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأوّل، وكل جزء من أجزاء العقل هو كل ما يتجزّى به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقل له ***هو

---

* قوله: «إلّا أنّ بعضها أنور وأشرف ...» عبارته في أثولوجيا هكذا: إنّ الحياة والعقل في بعضها أبين وأظهر وفي بعضها أخفى. بل نقول هي في بعضها أضوء وأشدّ نوراً من بعض.

** قوله: «فالعقل الأوّل ...» أي العقل الأوّل بالنسبة إلى العقل الكوني إذا عقل شيئاً كان هو وما عقله شيئاً واحداً. فالعقل الأوّل لا يعقل شيئاً لا عقل له، أي لا يعقل ماهية ليس لها وجود عقلي بل يعقله الخ.

*** قوله: «هو الأشياء كلّها بالقوة ...» أي هو الأشياء كلّها بالقوة وبنحو الإجمال والبساطة، فإذا صار بالفعل أي منفصلاً ومنبسطاً ومتنزّلاً صار خاصّاً وأخيراً بالفعل وكان أوّلاً بالقوة، وإذا كان الخ.

الأشياء كلّها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصّاً وأخيراً بالفعل، وإذا كان أخيراً بالفعل صار فرساً أو شيئاً آخر من الحيوان. وكلّما سلكت الحياة إلى أسفل صار حيّاً دنيّاً خسيساً، وذلك أنّ القوى الحيوانية كلّما سلكت إلى أسفل ضعفت وخفيت بعض أفاعيلها فحدث منها حيوان دنيّ ضعيف، فإذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القويّة بدلاً عن قوته كما لبعض الحيوان أظفار ومخالب ولبعضه قرون ولبعضه أنياب على نحو نقصان الحياة فيه انتهى كلام المعلم الأوّل.

ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنوير لجميع ما ادّعيناه وقرّرناه في هذا الفصل إلّا أنّ في بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذراً من غفلة الناظرين فيها عنه وعدم تفطنهم به، فقوله لاختلاف حركات الحياة والعقل أراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الأولى كالوجوب والإمكان والشدّة والضعف واختلاف الحيثيات الناشئة من جهة قربها وبعدها عن المبدع الأوّل، *فالمراد بالحركة هاهنا هو الصدور لا التغيّر بوجه من الوجوه، والمراد من اختلاف الحركة إمّا بحسب الكيف فكالوجوب والإمكان والوجود والماهية فإنّ الصادر من جهة الوجوب والوجود غير الصادر من جهة الماهية والإمكان، وأمّا بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من الأوّل فالصادر عن العقل العالي القريب من الأوّل تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه، وقوله إنّ من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى **العقول المفارقة بالفعل وبالأخرى ماهيات الأنواع وصورتها العقلية هي على درجات متفاوتة

---

* قوله: «فالمراد بالحركة هو الصدور ...» أي صدور الأشياء منها.

** قوله: «العقول المفارقة» أي السلسلة الطولية. وماهيات الأنواع وصورتها العقلية هي أرباب الأنواع، أي حقيقتها التي هي تنزّل تلك العقول فهي أيضاً عقول متنزّلة كما يقال: الوهم عقل نازل، فيصحّ أن تعقل وتوجد في العقول لتجردها مع قطع النظر عن عوارضها.

أوائلها كالعقول الانسانية وثوانيها كالحيوانية وثوالثها كالنباتية، وقوله فإنّ ذلك محال في العقول الأولى أراد بها العقول التي في الطبقة النازلة، وقوله وكانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة أراد بالحياة المرسلة ماهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلّية، وكل منها بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأوّل مع اتحادهما معه في الوجود، فالماهية من حيث هي يحتمل الكلّية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك من الأحوال، وأمّا صورتها العقلية فهي لا محالة أمر مشترك بالفعل بين أفرادها الموجودة أو المفروضة، وأمّا العقل بالفعل الأوّل فهو نحو وجودها وتعيّنها العقلي الجامع لكثير من التعينات، وقوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الأوّل أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقلية وهي ليست بعادمة للعقل المفارق لأنّها متحدة به، وقوله وكلّ جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنويّة التي هي قد تكون صوراً عقلية للأجزاء الخارجية كالأعضاء المعقولة للحيوان المعقول من رأس معقول ويد معقولة ورجل معقولة فإنّ حكم كل منها كحكم المجموع في أنحاء الوجود كالمعقولية والمحسوسية، وقوله فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلّها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصّاً وأخيراً بالفعل، * إعلم أنّ المراد بالقوة والفعل هاهنا غير المعنى المشهور فإنّ المراد هاهنا بالقوة كون الوجود الواحد مشتملاً بوحدته على ماهيات ومعان كثيرة قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد إذا قيل إنّه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد أنّه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلك الأمور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم، وفعلية محضة بلا قوة إلّا كما قرّرناه، وكذا المراد بالفعل هاهنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى

---

* قوله: «إعلم أنّ المراد بالقوة والفعل ...» قد تقدّم الفصل الأوّل من المسلك الثالث الكلام في معاني القوة.

المصحوب للعدم بل المراد الإيجاد للشيء الجسماني المتخصص بالصفات المادية، وباقي ألفاظه واضحة لا يحتاج إلى الشرح بعدما تقدّم من الأُصول المذكورة.

فصل (١٠)
* في تزييف ما ذكره بعض المتأخّرين في معنى العلم

قال: العلم والشعور حالة إضافية وهي لا توجد إلّا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حيث هو معقول وتلك الإضافة هي التعقل،

---

* قوله: «في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين ...» ذلك البعض هو الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن. ج ١. ص ٣٣١) قال في الفصل السادس من الباب الرابع: «العلم والإدراك والشعور حالة إضافية ...». وقوله: «فإن كان المعقول هو ذات العاقل» أي إن كان العلم بين الشيء ونفسه مع الإضافة. وقوله: «فلا جرم لا حاجة ...» أي فلا جرم لا حاجة مع الإضافة إلى ارتسام صورة أخرى من المعقول في العاقل بل يحصل لذاته الخ. وقوله: «وأمّا إن كان ...» هكذا كانت العبارة في المطبوعة والمخطوطة من المباحث المشرقية عندنا، وقوله: «ما أمكن لذلك جواب أمّا بلا فاء، وكلمة ما للنفي؛ وأمّا قوله: «فلا جرم لا بدّ ...» فالفاء للتفريع لا أنّها جواب أمّا فتدبّر. وقوله: «حالكون ذلك المعقول معدوماً في الخارج ...» إذ ليس حينئذٍ للإضافة معنى. وقوله: «فلا جرم لا حاجة ...» أي الإضافة تكفي فلا حاجة مع الإضافة إلى ارتسام صورة أخرى من المعقول في العاقل بل يحصل الخ. وقوله: «حالكون ذلك المعقول معدوماً في الخارج» إذ ليس حينئذٍ للإضافة معنى. وقوله: «لا جرم أثبتناها ...» أي لا جرم أثبتنا الصورة في الذهن، ولمّا قامت الأدلّة على أنّ العلم والشعور ليس هو نفس ذلك الانطباع صورة. لأنّ العلم هو الشعور وانطباع الصورة غير الشعور، لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة. ولما حصرنا الأقسام أي إن كان المعقول ليس ذات العاقل أو غيره، وأبطلنا ما سوى هذا القسم أي الإضافة تعيّن أن يكون الحقّ هو ذلك القسم أي الإضافة.

وأمّا إن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوماً في الخارج؛ فلا جرم لا بدّ من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسمّاة بالعاقلية بينهما، وعلى هذه القاعدة استمرّت الأُصول المبنية بالأدلة فإنّ الحجّة لمّا قامت على أنّه لا بدّ من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها ولمّا قامت الدلالة على أنّ العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولمّا حصرنا الأقسام وأبطلنا ما سوى هذا القسم تعيّن أن يكون الحق هو ذلك انتهى.

* أقول: إنّ كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة، أمّا ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع أنّ العلم هو كل وجود صوري مجرّد عن المادة، ثمّ لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أنّ العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الإضافة صفة كمالية لشيء. وأمّا ركاكة كلامه وبيانه فحيث لم يظهر مما ذكره أنّ العلم أيّ نوع من أنواع الإضافات، فإنّ مقولة الإضافة أيضاً كسائر المقولات وعوالي الأجناس يحتاج في تقوّمها إلى أن يصير نوعاً خاصاً بأحد من الفصول الذاتية المحصلة لأنواع الإضافات، فإنّ ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافية بل في أكثر الأمور المتقررة اللّازمة الإضافة كالقدرة والإرادة وكالشهوة

---

* قوله: «أقول: إنّ كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة» يعني بالقائل بعض المتأخرين أي الفخر الرازي، والمراد من مذهبه في المقام كون العلم بمعنى الإضافة، والمراد من ركاكة كلامه دليله على إثبات مذهبه. وقوله: «أنّ العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة» أي أنّ العلم ليس بإضافة بل هو وجود صوري بالفعل لا بالقوة، ولمّا كان مناط الفعلية هو الصورة كما أن محلّ القبول هو المادة عبّروا عن الفعلي بالصورة. قوله: «وليس مجرد الإضافة ...» الواو حالية ولا يخفى أن علمنا بذاتنا في مرتبة الذات ليس بإضافة العلم إلى ذاتنا.

والغضب والمحبّة والخوف والألم والرّحمة وأشباهها فيقال مثلاً الإرادة حالة إضافية وهي لا توجد إلّا عند وجود المضافين فإن كان المريد هو ذات المراد استحال من ذلك المريد أن لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد إضافة إلى ذاته من حيث هو مراد وتلك الإضافة هي الإرادة، وأمّا إذا كان المراد غير المريد ما أمكن لذلك المريد من حيث هو هو أن يريد ذلك المراد من حيث هو هو حال كونه معدوماً في الخارج فلا جرم لا بدّ من ارتسام صورة أخرى من ذلك المراد عند المريد أو فيه ليتحقق النسبة المسمّاة بالإرادة بينهما، *وكذا في سائر الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب.

فإن قلت: الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قادراً أو مقدوراً، وكذا لا يمكن أن يكون شيء واحد متحركاً لنفسه أو غضباناً على نفسه.

قلنا: مجرد مفهوم القدرة لا يأبى عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره، ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم، وكذا إذا حكمنا بأنّ المحرك غير المتحرك أو الأب غير الإبن أو الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك إنّما يعرف بحجّة أخرى غير مفهوم الطرفين كما بيّنه الشيخ في عدّة مواضع من الشفاء وسنعود إلى إيضاحه.

* قوله: «وكذا في سائر الصفات ...» عطف على قوله: «فيقال مثلاً الإرادة»، أي وكذا يقال في سائر الصفات ... قوله: «وكذا لا يمكن أن يكون شيء واحد متحركاً ...» وأمّا في غير هذه الصورة فالاتحاد محال.

فصل (١١)
في تحقيق أنّ كون الشيء عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يوجب الكثرة في الذات ولا في الاعتبار

*قال الفخر الرازي: إنّ الظاهريين لمّا استحسنوا هذا الكلام الهائل الشعري ظنّوا أنّ العاقل لا بدّ وأن يتحد بالمعقول سواءً عقل ذاته أو عقل غيره، لكنّ المدققين لمّا عرفوا فساد القول بالاتحاد **زعموا أنّ الشيء إذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل شيء واحد.

أقول: الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله، فإنّا بإعلام الله وتنويره قد أوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن دركه كثير من الحكماء فضلاً عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلّا لسوء فهمه أو قصور عقله. وأمّا كون الجوهر المجرد عاقلاً لذاته ومعقولاً لها من غير تكثر فيه ولا حاجة إلى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به.

---

* قوله: «قال الفخر الرازي: إنّ الظاهريّين...» قاله الفخر في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٣٩) وينتهي كلامه إلى قوله: «فهناك العقل والمعقول والعاقل شيء واحد». وكلام صاحب الأسفار يبتدئ من قوله: «الحمد لله الذي هدانا...».

** وقوله: «زعموا أنّ الشيء إذا عقل ذاته...» لا يخفى عليك أن هذا الزعم يخصّص قاعدة الاتحاد وذلك لأن تلك القاعدة الرصينة حاكمة باتحاد العاقل بمعقوله مطلقاً أي سواء كان المعقول ذات العاقل أو غيره، وأمّا الزعم المذكور فخصّص تلك القاعدة بأنّ الشيء إذا عقل ذاته فقط فهناك العقل والمعقول والعاقل شيء واحد.

*قال الشيخ في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان أنّه تعالى تام بل فوق التمام: هو معقول محض لأنّ المانع من كون الشيء معقولاً هو أن يكون في مادة وعلائقها، وهو المانع أن يكون عقلاً. فالبريء عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولأنّه عقل بذاته فهو أيضاً معقول بذاته فهو أيضاً معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا أنّ هناك أشياء متكثرة وذلك لأنّه بما هو هويّة مجردة عقل، وبما يعتبر له أنّ هويته المجرّدة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له أنّ ذاته له هويّة مجردة هو عاقل ذاته. فإنّ المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء، والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء، وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقاً أعم من هو أو غيره؛ فالأوّل باعتبارك أنّ له ماهية مجرّدة لشيء هو عاقل، وباعتبارك أنّ ماهيته المجرّدة لشيء هو معقول، وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأنّ له الماهية المجردة التي لشيء وهو ذاته ومعقول بأنّ ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته. وكل مَن تفكّر قليلاً علم أنّ العاقل يقتضي شيئاً معقولاً، وهذا الإقتضاء لا يتضمّن أنّ ذلك الشيء آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئاً محرّكاً لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبيّن أنّه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرّك. ولذلك لم يمتنع أن يتصوّر فريق لهم عدد إنّ في الأشياء شيئاً محركاً لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه. ولم يكن نفس المتحرك والمحرّك يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له محرّك بلا شرط أنّه آخر أو هو، والمحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنّه آخر أو هو، وكذلك المضافات نعرف إثنينيّتها لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن انتهى

---

* قوله: «قال الشيخ في المقالة الثامنة ...» قاله في أوّل الفصل السادس من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء (ط ١ من الرحلي، ص ٥٨٧؛ والطبع الآخر بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه، ص ٣٨٢).

قوله. ومع هذا التوضيح والتأكيد البالغ في وحدة جهتي العاقلية والمعقولية في الذات المجرّدة التي عقلت ذاتها *رجع صاحب التشكيك قائلاً إنّ الشيء إذا عقل ذاته فلا شك أنّ الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية، والذي يدل عليه إنّ كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء أو عما يكون جزء من حقيقته استحال تصور أحدهما مع الذهول عن الآخر، ونحن يمكننا أن نحكم على الشيء بكونه معقولاً وإن لم نحكم بكونه عاقلاً، وأيضاً يمكننا أن نحكم بكون الشيء عاقلاً وإن لم نحكم بكونه معقولاً فإذن العاقلية والمعقولية وصفان متغايران وقد بيّنّا إنّهما أمران ثبوتيان، **فإذن هما أمران ثبوتيان متغايران.

فإن قيل: لا يمكن تصور الشيء عاقلاً لذاته إلّا إذا حكمنا بأنّه معقول لذاته وبالعكس فعرفنا إنّهما واحد.

فنقول: إنّ للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان المرجع بإحديهما إلى الأخرى لكان متى ثبتت إحداهما ثبتت الأخرى كما أنّه لمّا كان المرجع بالانسان والبشر إلى ماهية واحدة حتى كانا إسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر، ولمّا أمكننا أن نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذلك

---

* قوله: «رجع صاحب التشكيك ...» أي الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٢٩).

** قوله: «فإذن هما أمران ...» أي فإذن العاقلية والمعقولية أمران ثبوتيان متغائران لا متحدان. وقوله: «فلو كان المرجع بإحديها» هذا كما في المتن وهو مطابق لنسخة مخطوطة من المباحث المشرقية في مكتبتنا. وفي مطبوعة حيدرآباد الدكن: «فلو كان مرجع إحديهما»، وكذا قوله: «لمّا كان المرجع بالانسان ...». قوله: «عرفنا أن ماهيتها ...» أي عرفنا أن ماهية العاقلية مغائرة لماهية المعقولية.

بالعكس عرفنا أنّ ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية ، وإذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عندما كان العاقل والمعقول واحداً لأنّه إذا ثبت تغاير أمرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفاً للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع .

*فأمّا قوله يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلاً لذاته إلّا إذا عقل منه كونه معقولاً لذاته فنقول : إنّ هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فإنّ العلم بالأُبوّة يلازم العلم بالبنوّة وإن كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما ، أرأيت لو فرضنا كون الشيء محركاً فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع أنّه لا يلزم أن يكون مفهوم المحركيّة هو بعينه مفهوم المتحركية ، فظهر إنّ كون الشيء عاقلاً يغاير كونه معقولاً نعم الذات التي عرضت لها إحداهما هي بعينها قد عرضت لها الصفة الأخرى ، وأمّا إنّ كونه عقلاً يغاير كونه عاقلاً ومعقولاً فهو أظهر انتهى كلامه .

أقول : **هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده ، وتوهّم أنّ المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود ، ولم يتفطّن بأنّ صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلّها ذات واحدة وهويّة واحدة ووجود واحد ، وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلّها

---

* قوله : «فأمّا قوله يستحيل أن يعقل ...» هذا من كلام الفخر الرازي أيضاً ، وكأنّ الفخر ناظر في كلامه هذا إلى الشيخ الرئيس . وكلام القائل هو ما قال آنفا «فإن قيل لا يمكن تصوّر الشيء الخ» .

** قوله : «هذا الفاضل مع كثرة خوضه ...» إن شئت فراجع الدرس الثالث عشر من كتابنا «دروس اتحاد عاقل بمعقول» . وقوله : «هويّة واحدة ووجود واحد ...» فإنّ الإبصار في الانسان غير السمع وكذا سائر القوى مختلفة بالحقائق وإن كانت متحدة في الوجود النفساني وفي الباري تعالى ليس أمور مختلفة بالماهية التي المراد منها الحدّ الجامع المانع ، وليس كل واحدة من الصفات متغائرة بالتعاند للأخرى حقيقة بل للكلّ حقيقة واحدة ووجود واحد .

حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الأنحاء، وأيضاً لا شبهة في أنّ ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة ومع ذلك كلّها موجودة بوجود واحد سيّما في البسيط الخارجي وإن كانت في ظرف العقل متعددة، فعلم أنّ كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي تغايرها في الوجود في موضع آخر، ولم يعلم أنّ اختلاف الصفات الثبوتية في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضي التركيب في الذات الأحديّة الإلهيّة. وأيضاً يلزم على ما ذكره أن لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية وبين الأبوة والبنوّة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلاً لذاته ومعقولاً لذاته مع تغاير الوصفين في الهويّة والذات فليجز عنده كون الشيء أباً لنفسه وابناً لنفسه، وكذا الحال في كون الشيء محركاً لنفسه ومتحركاً عن نفسه، فما الفرق بين القبيلين عنده إذا كان الأمر في جميع تلك الصفات هكذا أو كانت المغايرة بين الطرفين مفهوماً وذاتاً وماهية ووجوداً فلماذا أجمعت الحكماء على أنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون محركاً لذاته، ولا أباً لذاته ولا معلّماً لذاته وقد جوّزوا كون الشيء الواحد عاقلاً لذاته معقولاً لذاته، وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم *أنّ العقل البسيط كلّ المعقولات؛ فعلم من ذلك أنّ مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في الوجود فجاز أن يكون هويّة واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة مصداقاً لحمل معاني كثيرة، وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير أن ينثلم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته، وفي كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والإمكان والوجوب والوحدة والكثرة، فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى والماهية بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه.

---

* قوله: «أنّ العقل البسيط كلّ المعقولات ...» المراد من العقل البسيط هو الجوهر المفارق.

*وقال أيضاً: إنّا نعلم علماً يقيناً أنّ لنا قوة نعقل بها الأشياء فإمّا أن تكون القوة التي تعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فتكون هي نفسها تعقل ذاتها أو تعقل ذلك قوة أخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الأشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثمّ يتسلسل بها إلى غير النهاية فتكون فينا قوى نعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل: فقد بانَ إنّ نفس كون الشيء معقولاً لا يوجب أن يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر وبهذا تبيّن أنّه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر.

**وقال أيضاً في التعليقات: كون الباري تعالى عاقلاً لذاته ومعقولاً لذاته لا يوجب إثنينيّة في الذات ولا إثنينيّة في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني، والغرض المحصّل منها شيء واحد انتهى.

---

* قوله: «وقال أيضاً: إنّا نعلم علماً يقيناً...» أي قال الشيخ الرئيس في الفصل المذكور، وهو الفصل السادس من المرحلة الثامنة من إلهيات الشفاء (ص٥٨٨ من ط ١ الرحلي، وص٣٨٣ بتصحيحنا وتعليقنا عليه)؛ وجملة الأمر أن قوة تعقل الشيء وقوة تعقل تلك القوة واحدة.

** قوله: «وقال أيضاً...» اي وقال الشيخ أيضاً في التعليقات كون الباري الخ. قوله: «ولا إثنينية في الاعتبار» أي الاعتبار المطابق لنفس الأمر لا صرف التغيير اللفظي. قوله: «لكن في العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني...» لأنّه تعالى إذا كان عاقلاً لذاته فكان العاقل ذاته ـ تعالى ـ فكذا المعقول، وكذا إذا كان معقولاً لذاته فذاته عاقل لذاته فيقال عاقل لذاته فمعقوله ـ تعالى ذاته ـ فهو تعالى يَعْلَمُ ويُعْلَمُ مقدّماً ومؤخّراً، ففي العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصّل منهما شيء واحد. وقوله: «إنّ الموجود الصوري المجرد...» وذلك كالعقول. وقوله: «كما في الحمل الذاتي الأوّلي» كقولك الانسان حيوان ناطق. وقوله: «كما هو شأن الحمل المتعارف» كقولك زيد كاتب. الحمل الأولى ما هو مفاده الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب المفهوم مثل الانسان انسان، والانسان حيوان ناطق. والحمل الشائع مفاده مجرد الاتحاد بينهما بحسب الوجود مثل الكاتب متعجب، المتعجب ضاحك (اللئالي المنتظمة، ١٣٠، غرر الفرائد، ج ١ بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقاتنا عليه، ص٣٩٢).

فقد ظهر وتبيّن إنّ الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة أخرى أنّه عقل وعاقل ومعقول، فهذه المعاني كلّها موجودة بوجود واحد لا أنّها ألفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله إنّها مترادفة الألفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات. وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم إنّ وجود الواجب عين ذاته أنّ مفهوم الوجود بديهيّ وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول. وكذا الكلام في باقي صفاته فإنّها معلومة المعاني لأكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه إلّا لذاته، وذلك لتوهمه إنّهم حكموا بعينيّة هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الأوّلي، وذهوله عن أنّ مرادهم من العينيّة هو الاتحاد في الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الألفاظ المترادفة بعضها على بعض حملاً أوّلياً غير متعارف.

*ثمّ قال صاحب التشكيك: وأيضاً قد أقمنا البرهان على أنّ التعقل حالة إضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات، لكنّ القوم لمّا اعتقدوا أنّ التعقل هو مجرّد الحضور ثمّ عرفوا إنّه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أخرى زعموا إنّ وجود تلك الذات هو التعقل، ولذلك نحن لمّا بيّنّا أنّها حالة إضافية لا جرم حكمنا بأنّ العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدأ برهان أقوى على

---

* قوله: «ثمّ قال صاحب التشكيك ...» أي الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٤٠). قوله: «ولذلك نحن لما بيّنّا ...» هذا من كلام الفخر أيضاً. وقوله: «بل يجعل هذا مبدأ برهان ...» أي بل يجعل الإدراك الذاتي لذاته مبدأ برهان أي مبدأ برهان على صحّة المغائرة الخ. قوله: «فنقول إن إدراك الشيء لذاته ...» هذا من كلام الفخر الرازي أيضاً وتتمّة كلامه، وينتهي كلامه إلى قول المصنّف: انتهى. أقول والعجب من هذا المسمّى بالإمام. قوله: «للبرهان المشهور» أي البرهان المشهور على بطلان اجتماع المثلين.

صحّة ما اخترناه فنقول: إنّ إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وإلّا لكانت حقيقة الإدراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت أحدهما إلّا والآخر ثابت، لكنّ التالي باطل فالمقدم باطل، فثبت أنّ إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو إذن أمر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق إن كان له نسبة وإضافة إلى ذاته فذاته إنّما صارت معلومة لأجل تلك النسبة فالعلم والإدراك والشعور هو تلك النسبة، وإن لم تكن إليه نسبة وتلك الصور غير مَطابقة ولا مساوية في الماهية لم يصر ذلك الشيء معلوماً لأنّ حقيقته غير حاضرة ولا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يصير معلوماً، فهذا برهان قاطع على أنّ العلم حالة نسبية انتهى.

أقول: والعجب من هذا المسمّى بالإمام كيف زلّت قدمه في باب العلم *حتى صار الشيء الذي به كمال كل حيّ وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي به يهتدي الانسان إلى مبدأه ومعاده عنده من أضعف الأعراض، وأنقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود، أما تأمّل في قوله تعالى في حق السعداء: ﴿نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم﴾ أمّا تدبّر في قول الله سبحانه: ﴿ومَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾ وفي قوله تعالى: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين

* قوله: «حتى صار الشيء الذي ...» المراد من الشيء هو العلم، أي حتى صار العلم الذي به كمال كل حيّ من أضعف الأعراض اي من الإضافة؛ لكنّه صرّح في المباحث أيضاً على أنّ العلم ليس بإضافة بل صفة حقيقية، وهذا لفظه: «وأمّا العلم فقد بيّنّا أنّ حقيقته ليست مجرد إضافة فقط بل إنّما يتمّ بحصول صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقيقية الخ. (المباحث، ط حيدرآباد، ج ٢، ص ٣٥١) الخ. قوله: «أمّا تأمل في قوله تعالى في حق السعداء: ﴿نورهم يسعى بين أيديهم ...﴾» والإضافة العدمية كيف تسعى؟! قوله: «عدم الفرق بين ماهية الشيء ووجوده» أي ماهية العلم وماهية العالم متغائران لكن بحسب الوجود متحدان فافهم.

لايعلمون ﴾ ألم ينظر في معنى قول رسوله عليه وآله السلام: «الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن» فهذا وأمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصّل لها خارجاً وذهناً إلّا بحسب تحصّل حقيقة الطرفين، ثمّ الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشيء ووجوده، وقد نبّهنا مراراً على أنّ للماهية الواحدة *قد تكون أنحاء من الحصولات المتباينة في الهويّة الوجودية، وقد يكون لكثير من الماهيات المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتاً واعتباراً. فقوله: لو كان إدراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الإدراك وكل ما هو حقيقة الإدراك حقيقة الذات. أقول في الجواب: إن أراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة، فإنّ قولنا كلّما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق إدراك الشيء لذاته، وكلّما تحقق إدراك الشيء لذاته كان ذلك الإدراك بعينه ذاتاً جوهرياً مفارقاً عن المادة قول حق وصواب. وقوله: فكان لا يثبت أحدهما إلّا والآخر ثابت. قلنا: نعم كذلك، فقوله لكنّ التالي باطل ممنوع إن أراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين، وإن أراد بالحقيقة الماهية والمفهوم

---

* قوله: «قد تكون أنحاء من الحصولات...» أي الحصولات الأصلية والظلّية المتباينة في الهويّةالوجودية من الوجود الكتبي واللفظي والذهني والخارجي والإلهي فتدبّر. وقوله: «فالقضيتان الموجبتان...» أي القضيتان الموجبتان في كلامه متعاكستان أي كل ما هو وجود الذات يكون وجود الإدراك وإن تغايرا ماهية. قوله: «فإنّ قولنا...» خبر إنّ هو قول حق وصواب. قوله: «فكان لا يثبت أحدهما...» أي لا يثبت ذات وعلم إلّا والآخر ثابت. قوله: «لكن التالي...» أي التالي في بيان ذلك البرهان. قوله: «فبطلان التالي...» أي فبطلان التالي على وجه الكلّية كما ذكر مسلّم، أي لا يجوز أن يكون واحداً ماهية. وكذا الملازمة في قوله فكان لا يثبت أحدهما ثابتة. وقوله: «لكن المقدم...» أي المقدم من قوله وإلّا بمعنى إن كان الإدراك عين العالم. وقوله: «أمر وجودي متقرر أوّلاً» كهيئة إدراكية في العاشق ومدرَكيّة في المعشوق. وقوله: «في أحد الطرفين» كما في العالم. وقوله: «وهو قد يكون عين الذات» كالمبدئية والعلّية في الواجب. «وقد يكون صفة زائدة» كالعلم الحصولي.

فبطلان التالي المذكور مسلّم وكذا الملازمة ثابتة لكنّ المقدم غير ما هو المدّعى إذ لم يدّع أحد من الحكماء أنّ مفهوم الإدراك عين مفهوم الذات المجردة، فالمغلطة إنّما نشأت من الخلط بين المفهوم والوجود أو بين الماهية والهويّة، ثمّ القائل بكون العلم مجرّد الإضافة لو تأمّل قليلاً وأحضر باله وتفكّر أنّ هذه الإضافة التي سمّاها الإدراك والشعور أو العلم ما ذا منشاؤه وملاكه، ولماذا لا تحصل هذه الإضافة لبعض الأشياء دون آخر وإلى بعض الأشياء دون آخر. على أنّ الحق عندنا أنّ في جميع الإضافات الواقعة في نفس الأمر لا بدّ من حصول أمر وجودي متقرر أوّلاً في أحد الطرفين أو في كليهما حتى توجد الإضافة، وذلك الأمر مبدأ لتلك الإضافة ومنشأها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائماً غير مستقلة القوام والماهية.

فصل (١٢)

في حال باقي الشكوك في كون الشيء عاقلاً لذاته

*قيل: ومما يجب البحث عنه سواءٌ قلنا الإدراك حالة إضافية أو قلنا إنّه عبارة عن تمثّل صورة المدرَك في المدرِك إنّ الشيء كيف يعلم ذاته فإنّ العلم إن كان أمراً نسبياً، فالنسبة أنّما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا ينضاف إلى نفسه فلا يكون عالماً بذاته، وإن قلنا عبارة عن التمثّل فالشيء إنّما يتمثل لغيره فأمّا لنفسه فذلك غير معقول.

---

* قوله: «قيل: وممّا يجب البحث عنه...» القائل هو الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٤١)، والعبارة منقولة من المباحث المشرقية. ومما يفيدك في المقام جدّاً شرح المحقق نصير الدين الطوسي على الفصل السابع من النمط الثالث من إشارات الشيخ الرئيس في تعريف الإدراك وإثبات الوجود الذهني. فراجع ذلك الشرح بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقاتنا عليه.

*أقول: الحق كما سبق أنّ العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء، بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواءٌ كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر فإن كان لغيره كان علماً لغيره وإن لم يكن لغيره كان علماً لنفسه، وهذه الإضافة كإضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجوداً لنفسه وقد يكون وجوداً لغيره، والثاني مثل وجود الأعراض لموضوعاتها والأوّل وجود الجواهر فإنّ وجودها ثابتة لأنفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والماهية مجازية إذ لا تغاير بينهما إلّا بحسب التحليل، فالنسبة وإن أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف آخر، فالنسبة إن كانت متحققة في الخارج كالأبوّة والبنوّة والكاتبية والمكتوبية أوجبت تغاير الطرفين في الخارج، ولذلك يستحيل أن يكون الأب والإبن المضاف إليه ذاتاً واحدة، وأمّا إذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضاً في ظرف النسبة وبحسبها، وهذا القسم الثاني على وجهين:

أحدهما أن يكون الطرفان **وإن لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما ماهية تخالف الآخر مخالفة يوجب لأحدهما ثبوت حكم وخاصّية في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للآخر كالماهية والوجود فإنّهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون أحدهما عارضاً والآخر معروضاً فإضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج إذ لا عروض فيه بل في

---

* قوله: «أقول: الحق كما سبق أنّ العلم ...» هذا أحد الوجوه الوجيهة في تعريف العلم. سواء كان ذلك الوجود لنفسه كالواجب، أو لشيء آخر كالقوى والوجودات الخاصة. قوله: «والثاني مثل وجود الأعراض» أي الوجود في نفسه قد يكون وجوداً لغيره مثل وجود الأعراض لموضوعاتها. والأوّل أي الوجود في نفسه لنفسه وجود الجواهر.

** قوله: «وإن لم يتغايرا في الوجود الخارجي» وذلك كالماهية والوجود.

ظرف العروض وهو التصور، وهناك يكون العارض مغايراً للمعروض زائداً عليه مبايناً له بذلك الاعتبار كساير المتضائفين.

والقسم الثاني أن يكون الطرفان لا يتغيران أصلاً لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي إذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالإضافة بوجه من الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جلّ ذكره إذا وصف بكونه موجوداً لذاته أو قائماً بذاته أو عالماً بذاته أو يقال له قدرة أو له إرادة أو له حياة فإنّ هناك بالحقيقة لا نسبة ولا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من أقسام الإضافات والنسب بل وجود بحت هو بعينه مصداق العلم والقدرة والإرادة والحياة وسائر الكمالات، فكما أنّ موجوديته ليست تقتضي أن يكون فيه صفة وموصوف إذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض إذ لا عروض هناك لا عيناً ولا ذهناً فكذلك في سائر الأسماء فحكمها حكم الوجود * لأنّها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوفاً وإضافة بينهما فنقول هو تعالى ذو وجود وعلم وإرادة، وذلك لأنّ هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك إضافة الاتصاف والعروض وأمثالها، فالبرهان لمّا حكم بعدم زيادة شيء من الوجود وكمالاته على ذات الباري فيقال إنّ وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته وإرادته وسائر نعوته كلّها تقوم بذاته؛ فهذه الإضافة بينه تعالى وبين ذاته أمر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها **تنبيهاً على سلب الزوائد عنه تعالى لا على إثبات

---

* قوله: «لأنّها عين الوجود» أي بحسب المصداق والحقيقة.

** قوله: «تنبيهاً على سلب الزوائد عنه تعالى...» والمنبّه هو التعبير بأنّه تعالى وجود قائم بذاته، وكذا في علمه وسائر الكمالات مع قولهم إن ذاته تعالى عين الوجود البحت والعلم المحض وغيره من الكمالات.

الإضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية ؛ فإذا تقرّر هذا فنقول : إضافة كـون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لأنّها لا توجب تكـثراً لا في الخـارج ولا في الذهن ، وذلك لأنّ تلك الإضافة شيء يعتبرها العقل قياساً على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاتـه ، والعلم هو الوجود المجرّد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما أنّه موجود لذاته كذلك معقول لذاته ، وكما أنّ موجودية الوجود لذاته لا توجب إثـنينيّة في الذات ولا في حيثيّة الذات إلّا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاتـه لا تـوجب مـغايرة لا في الذات ولا في الجهات والحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من أنّ المفهومات المتغايرة قد تتحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه أصلاً يمكن أن يكون مصداقاً لمفهومات كثيرة كلّها متحد في الوجود فيه وإن كانت في مواضع أخرى موجودة بوجودات مـتعددة في الخـارج أو بجـهات مختلفة في الذهن ، فالذات المجردة البسيطة لكونها مجرّدة عـن المـوضوع يـصدق عليها مفهوم الجوهر ، ولكونها صورة مجرّدة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ، ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ، ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ، ولكونها وجوداً بـريئاً عـن الشرور محـبوب ، ولكونه مدركاً لهذه الخيريّة محبّ لذاته ، وهكذا يمكن أن يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة واقتضاء للمغايرة في الواقع *بل في نفس تلك المفهومات ، فلنرجع إلى دفع بعض البحوث .

---

* قوله : «بل في نفس ..» أي بل المغائرة في نفس تلك المفهومات .

* قال صاحب التشكيك: قال الشيخ كون الشيء معقولاً هو أن تكون ماهيته المجردة عند شيء، وهذا أعم من كونها عند شيء مغاير لها فإنّ الكون عند الشيء أعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير. ولقائل أن يقول: هذا هو محل الإشكال بعينه فإنّ الخصم يقول الكون عند الشيء حالة إضافية وهي لا تعقل إلّا بين الشيئين أرأيت لو أنّ قائلاً يقول المحركية للشيء أعم من المحركية للغير فيلزم صحّة كون الشيء محركاً لذاته، وكذلك الموجديّة أعم من الموجدية للغير فيلزم صحّة كون الشيء موجداً لذاته هل يقبل ذلك منه، وهل يحكم بصحّة قوله فإن كان ذلك باطلاً فكذلك هاهنا. أقول: صحّة كون الشيء عاقلاً لنفسه وبطلان كونه محركاً لذاته لم يعرف لا هذا ولا ذاك بمجرّد تلك الأعمية بل ببيان وبرهان آخر، وليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولاً بحسب المفهوم **أعم من أن يكون معقولاً لغيره أنّ بمجرّد هذه الأعمية يثبت صحّة كون الشيء معقولاً لذاته

---

* قوله: «قال صاحب التشكيك: قال الشيخ ...» صاحب التشكيك هو الفخر الرازي قال في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن، ج١، ص٣٤١)، عبارته في المباحث تنتهي إلى قوله فكذلك هيهنا. فنقول في بيانه: «وهذا أعمّ» مقول الشيخ. أي وهذا أعمّ من كون ماهية الشيء المجرّدة عند شيء مغاير لها بل بكون متحداً بها، فإنّ الكون عند الشيء أي العاقل أعمّ في المفهوم. ولقائل أن يقول ـ هذا مقول صاحب التشكيك ـ هذا أي كونها عند شيء مغاير لها هو محلّ الإشكال بعينه. فإنّ الخصم أي المنكر لاتحاد العاقل مع المعقول يقول الكون عند الشيء حالة إضافية وهي لا تعقل إلّا بين الشيئين؛ أرأيت ـ يعني أنّه باطل ـ لو أن قائلاً يقول المحركية للشيء أعمّ من المحركية للغير ـ بل يكون محركاً لنفسه ـ فيلزم صحّة كون الشيء محركاً لذاته. وكذا المُوجديّة أعمّ من الموجدية للغير ـ أي يكون موجداً لنفسه فيلزم صحّة كون الشيء موجداً لذاته هل يقبل ذلك منه ـ أي من القائل ـ وهل يحكم بصحّة قوله ـ قول القائل ـ؟ فإن كان ذلك ـ أي كون الشيء محركاً لذاته وموجداً لذاته ـ باطلاً فكذلك هنا ـ أي اتحاد العاقل مع المعقول ـ.

** قوله: «أعمّ من أن يكون معقولاً لغيره» أي بل يكون معقولاً لنفسه.

وإلّا فيلزم كون الجماد معقولاً لذاته إذا ثبت كونه معقولاً لشيء، كيف والأعمّ غير مستلزم للأخص، فصحّة كون الشيء حيواناً لا يقتضي صحّة كونه إنساناً، نعم لا ينافي كون الشيء حيواناً كونه إنساناً، وغرض الشيخ دفع توهم المنافاة وإزالة ما ربّما يتوهم أحد أنّ مفهوم عاقلية الشيء يقتضي أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضائفين وينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبّه على أنّ كون بعض المتضائفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافة لأنّ نفس مفهوم المضاف لا يقتضي إلّا مغايرة في المفهوم مع مضائفه *لا في الوجود، بل المغائرة في الوجود في بعض المتضائفات أنّما اقتضاها أمر خارج عن المفهوم، وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الإضافة كالمحرك فإنّ مفهومه لا يزيد على كون الشيء مبدأً لتغير شيء على التدريج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم إنّ ذلك الشيء غير المحرك أو عينه وكذا الموجد والفاعل، وإنّ علمنا أنّ المحرّك والموجد والفاعل لا بدّ وأن يكون مغايراً للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والهويّة ولا يكفي فيها المغائرة في الماهية والمفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركاً لذاته أو موجوداً لذاته فإنّ هناك تغايراً بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهويّة والوجود كما دلّ عليه البرهان، وبالجملة الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهويّة المجردة قد عرف بالبرهان لا بأنّ معقولية الشيء أعم من معقولية الغير، وكذا المعاندة بين كون الشيء علّة ومعلولاً قد عرفت لا بمجرّد مفهوم العلّة والمعلول.

وعلى ما ذكرناه ٢ **يحمل كلام بعض العلماء حيث قال: العلم من جملة الأمور الإضافية، والذات الواحدة إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلاً منزلة

---

* قوله: «لا في الوجود» بل يكون واحداً في الوجود.

** قوله: «يحمل كلام بعض العلماء...» نقل كلامه الفخر في المباحث بعد كلامه المذكور آنفاً (ج ١، ص ٣٤٢).

الذاتين ، فما يرجع إلى تحقق الإضافة له من حيث إنّها عالمة *مخالفة للذات من حيث إنّها معلومة فلا جرم يصح باعتبار تحقق الإضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين .

ونقل عن الشيخ أنّه قال في كتاب المباحثات : لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة أبداً على الماهية على ما مضى ، ثمّ إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصراً في ذلك الشخص وإلّا وقعت الكثرة فيه ، ولا شك أنّ تلك الحقيقة مغائرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ، ولمّا تحقق هذا القدر من المغائرة كفى ذلك في حصول الإضافة فتكون لتلك الحقيقة من حيث هي إضافة العالمية إلى ذلك المجموع ولذلك المجموع إضافة المعلومية إلى تلك الحقيقة .

أقول : إنّي ما رأيت نسخة المباحثات ، وهذه العبارة لا يشبه أن يكون من كلام الشيخ ، وذلك لأنّ العالمية والمعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هي ، والتشخص ليس بأمر زائد على الوجود ، ووجود الشيء يتقدّم على الماهية وعلى إضافتها إلى الوجود ، فإذاً إضافة ماهية الشيء إلى الشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا ينضاف تلك الماهية إلى ذلك الشخص

---

* قوله : «مخالفة للذات من حيث إنّها معلومة» أي لا من حيثية أخرى فلا جرم يصحّ بالذات بعدما كفى التغائر الاعتباري والنزول منزلة الذاتين تحقق الإضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين . قوله : «ونقل عن الشيخ» أي ونقل صاحب التشكيك الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ج ١ ، ص ٣٤٢) أنّ الشيخ قال ذلك في كتاب المباحثات . قوله : «فتكون لتلك الحقيقة ...» أي ولمّا تقرّر وتحقّق هذا القدر من التغائر بين الماهية والوجود كفى ذلك في حصول الإضافة ، فتكون لتلك الحقيقة من حيث هي هي إضافة العالمية إلى ذلك المجموع ، ولذلك المجموع إضافة المعلومية إلى تلك الحقيقة .

إلّا بعد تشخصها فإذن التشخص هو المنضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصية إلى نفسها من جهة واحدة. فالأولى ما سبق بيانه.

لا يقال: التشخص صفة وجودية فوجوده متأخر عن وجود الموصوف.

لأنّا نقول: هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المتقوم به، والوجود بالقياس إلى الماهية المتحصلة بـه، والصـورة بـالقياس إلى المـادة المـتقومة بهـا، والتحقيق كما سلف أنّ اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنّها في الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها.

* فصل (١٣)

في أنواع الإدراكات

---

* قوله: «فصل في أنواع الإدراكات ...» إهداء النكتة ٥١٥ من كتابنا الفارسي المسمّى بـ «هزارويك نكته» مناسب في المقام جداً، وهي ما يلي:

«غرض ما در اين نكته اين است كه وهم مرتبهٔ نازلهٔ عقل است. و بعبارت ديگر وهم عقل ساقط است: بدان كه مشاء انواع ادراک را چهار نوع دانسته‌اند. و شيخ در فصل دوم مقالهٔ دوم نفس شفاء بتفصيل عنوان كرده است و از انواع تعبير به اصناف فرموده است، بدين عبارت: «الفصل الثاني في تحقيق أصناف الإدراكات التي لنا ... فتدبّر».

و عجب اين كه شيخ در فصل هشتم نمط سوم اشارات، تثليث در اقسام ادراک فرموده است و آن را بعنوان تنبيه ذكر كرده است كه: «تنبيه، الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد الخ»، و محقق خواجه نصير الدين در شرح آن در بيان انواع ادراک چهارگانه داد سخن را داده است و چنين آغاز فرموده است: «لمّا فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبّه على أنواعه ومراتبها، وأنواع الإدراك أربعة: إحساس وتخيّل وتوهّم وتعقّل. فالإحساس إدراك الشيخ الخ».

در کلام شیخ که متن است به تثلیث اقسام ادراک، و شرح خواجه به تربیع آن تأمل لازم است، بخصوص که در شفاء تعبیر به اصناف نموده است و در اشارات تثلیث را معنون به تنبیه کرده است.

و صدر المتألهین مطابق اصل اصیل تثلیث که عوالم را سه قسم می‌داند انواع ادراک را نیز سه قسم می‌داند و وهم را عقل ساقط می‌داند، و این مطلب أسنی و أسمی را در چهار جای کتاب شریف اسفار که أمّ الکتاب مؤلفات اواست عنوان می‌کند: اوّل در فصل سیزدهم طرف اوّل مرحله دهم آن که در اتحاد عاقل بمعقول است. در اینجا بطوراجمال مطلب را بدین عبارت عنوان فرمود: «إعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بأمرٍ خارج عنه وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أنّ العوالم ثلاثة. والوهم كأنّه عقل ساقط عن مرتبته...» (ط ١ رحلي، ص ٢٩١).

موضع دوم در فصل سوم باب پنجم کتاب نفس اسفار که بطور تفصیل در آن بحث فرموده است و برای مدّعی حجت اقامه نموده است بدین صورت:

«إعلم أنّ الوهم عندنا وإن كان غير القوى التي ذكرت إلّا أنّه ليست له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به وتدبيرها له: فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما أن مدركاته هي المعاني الكلّية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية، وليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل كما أنّ الكلّي الطبيعي والماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي أو العقلي.

والحجّة على ما ذكرنا أنّ القوة الوهميّة إذا أدركت عداوة شخص معيّن، فإمّا أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث إنّها في الشخص المعيّن، أو لم تدركها إلّا من حيث إنّها في الشخص المعيّن. فإن كان الأوّل فالوهم قد أدرك عداوة كلّية فالوهم هو العقل. وإن كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أنّ العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص. وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده ووحدته فإنّ ـ تعليل لكون وجوده ووحدته محسوسين ـ وجود الجسم الشخصي عين جسميته ووحدته عين اتصاله، وكان إدراك عداوته كإدراك وجوده فكان إدراكه حينئذ بالحس لا بالوهم.

وبالجملة كل معنى معقول كلّي إذا وجد في الأشخاص الجزئية فوجوده فيها إمّا باعتبار أنّ الذهن

بنتزع منها ذلك المعنى كالعلّية والمعلولية والتقدّم والتأخّر وسائر الإضافات كالأبوّة والبنوّة وغيرها ، وإمّا باعتبار أن لها صورة في تلك الأشخاص كالسواد والرائحة والطعم . فإدراك القسم الأوّل إمّا بالعقل الصرف وذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر من متعلقاتها . وإمّا بالوهم إذا أدركت متعلقة بشخص معيّن أو أشخاص معيّنة ؛ وإدراك الثاني (وهو ما لها صورة في الأشخاص) بشيء من الحواس أو بالخيال . فالعداوة مثلاً من قبيل القسم الأوّل وإن كانت متعلقة بخصوصية فهي أمر كلّي مضاف إلى تلك الخصوصية وليس لها قيام بالأجسام وإدراكها بالوهم لا بالحسّ فالوهم يدرك الكلّي المقيّد بقيد جزئي» (ط ١ ، ج ٤ ، ص٥٢) .

موضع سوم در آخر فصل پنجم همين باب مذكور از كتاب نفس اسفار كه نسبت به حجت مذكور متمم و مكمل يكديگرند و در اين موضع بتحقيق انيق مدّعىٰ را اثبات مى‌نمايد بدين بيان :

«والتحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقلّ الذات والهويّة (يعني بل هو مرتبة نازلة من العقل) ، ونسبة مدركاته إلى مدركات العقل كنسبة الحصّة من النوع إلى الطبيعة الكلّية النوعية . فإنّ الحصّة طبيعة مقيّدة بقيد شخصي على أن يكون القيد خارجاً عنها ، والإضافة إليه داخلاً فيها على أنّها إضافة لا على أنّها مضاف إليه ، وعلى أنّها نسبة وتقييد لا على أنّها ضميمة وقيد فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخاص ، والعداوة المنسوبة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المتعلق بالخيال . والعداوة المنضمّة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال ؛ فالعقل الخالص مجرد عن الكونين (أي الكون الخارجي الطبيعي والكون الخيالي) ذاتاً وفعلاً ؛ والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتاً وتعلقاً ، وعن الصورة الخيالية ذاتاً لا تعلّقاً ، والخيال مجرد عن هذا العالم ذاتاً لا تعلّقاً . ونسبة الإرادة أي القوة الإجماعية إلى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم إلى الخيال في باب الإدراك وكلّ واحدة منها عندنا قوة مجردة عن المادة (ط ١ ، ج ٤ ، ص٥٩) .

و موضع چهارم در آخر فصل اوّل باب نهم كتاب النفس : «الوهم عقل مضاف إلى الحسّ» (ط ١ ، ج ٤ ، ص١١٨) .

قبل از ملّاصدراء ، استادش ميرداماد در جذوة يازدهم جذوات وهم را مدرك بر سبيل استقلال و انفراد ندانسته است ، يعنى آن را مرتبهٔ نازلهٔ عقل و عقل ساقط دانسته است ، وعبارتش در جذوات اين است :

«در کتاب نفس از علم طبیعی و در طبقات علم مافوق‌الطبیعه به منصّه تبیین و میقات تقریر رسیده و ما در کتاب تقویم الایمان بر جهت قصوی و نمط أقصی باذن الله سبحانه بیان کرده‌ایم که مراتب ادراکات انسانی از رهگذر حواسّ خمسه جسدانی و حاسّه سادسه عقلانی منحصر در چهار نوع است: احساس و تخیل و توهم و تعقل، اگرچه وهم بر سبیل استقلال و انفراد مُدرِک نیست، یا آن که رئیس حواسّ و والی مشاعر دماغیه نیست بلکه بمشارکت خیال ادراک می‌کند و از اینجهت مدرکاتش که معانی غیر محسوسه است تخصص جزئیت و خصوصیت شخصیت می‌یابد. و بنابر ملاحظه این اعتبار شریک سالف ما در نمط ثالث اشارات تثلیث قسمت کرده انواع ادراکات را سه شمرده است، الخ.

راقم ـ حسن حسن‌زاده آملی ـ گوید که ما در کتاب «عرفان و حکمت متعالیه» بمنصّهٔ ثبوت رسانده‌ایم که مطالب عرشی و ثقیل کتاب شریف اسفار منقول از صحف کریمهٔ عرفانیه است، و جناب صدر المتألهین آنها را مبرهن فرموده است و مآخذ آنها را از صحف عرفانیه مانند فتوحات مکّیه و فصوص الحکم و غیرهما در کتاب یاد شده ذکر کرده‌ایم و در حواشی اسفار یادداشت نموده‌ایم.

مقصود این که از جملهٔ مسائل همین مسألهٔ بودن وهم مرتبهٔ نازلهٔ عقل است که علاوه بر این که جناب شیخ رئیس در اشارات قائل به تثلیث اقسام شده است و در شفا هم تعبیرش آن بوده است که بعرض رسانده‌ایم، علّامه قیصری در اواخر شرح فصّ آدمی فصوص الحکم فرماید:

«ومَن أمعن النظر یعلم أنّ القوة الوهمیة التي إذا قویت وتنوّرت تصیر عقلاً مدرکاً للکلّیات وذلك لأنّه نور من أنوار العقل الکلّي المنزل إلی العالم السفلي مع الروح الإنساني فصغر وضعف نوریته وإدراکه لبعده من منبع الأنوار العقلیة فتسمّی بالوهم، فإذا رجع وتنور بحسب اعتدال المزاج الانساني قوی إدراکه وصار عقلاً من العقول، کذلك العقل أیضاً ویصیر عقلاً مستفاداً (چاپ سنگی، ص ۹۱).

و دیگر این‌که ما مطلب شریف این نکته را در رسالهٔ علم که در دست تألیف است عنوان کرده‌ایم و برای تقریب بذهن چنین تمثیل و تقریر نموده‌ایم:

سخن در انواع عدیده بودن ادراکات است، این عنوان أعنی انواع عدیده بودن ادراکات جداً باید محفوظ باشد؛ حال گوییم مثلاً ابصار نوعی از احساس و ادراک است. آیا اگر مبصر از روزنه‌ای

*إعلم أنّ أنواع الإدراك أربعة: إحساس، وتخيّل، وتوهّم، وتعقّل، فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرَك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك، وبعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرَك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه، وذلك لأنّه ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسّاً بالفعل وكونه حاسّاً بالقوة على مرتبة واحدة، ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً له لأنّه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساساً به **فيجب أن يكون الحاصل في الحس صورته متجردة عن مادته لكنّ الحس لا يجرّد هذه الصورة تجريداً تامّاً. والتخيل أيضاً إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأنّ الخيال لا يتخيل إلّا ما أحسّ به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها. والتوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كلّياً بل مضافاً إلى جزئي محسوس، ولا يشاركه غيره لأجل تلك

و سوراخ سوزنى مرئى شود، بصرف اين كه از سوراخ و روزنه مرئى شده است و مبصر محدود و مقيد گرديده است دو نوع احساس يعنى ابصار است و يا يكنوع است؟ بايد گفت يک نوع احساس به نام ابصار است هرچند يكى موسّع و ديگرى مضيق است، و همچنين ابصارهاى بصر قوى و ضعيف؛ همچنين معناى مطلق و معناى مقيد هر دو يک معنى‌اند، جز اين‌كه يكى مقيد و محدود است و ديگرى مطلق و مرسل؛ اطلاق و تقييد معنى موجب دو نوع ادراک نمى‌گردد هرچند بوسيلهٔ دو آلت و دو قوه بوده باشد فافهم.

* قوله: «إعلم أنّ أنواع الإدراك أربعة ...» المصنّف في المقام ناظر إلى عبارة المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الثامن من النمط الثالث من إشارات الشيخ الرئيس.

** قوله: «فيجب أن يكون الحاصل في الحسّ صورته متجردة عن مادته ...» وإلّا كان نفسه لا ما يناسبه وقد دريت أنّ الحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه لأنّه محال.

الإضافة إلى الأمر الشخصي. والتعقل هو إدراك للشيء من حيث ماهيته وحدّه لا من حيث شيء آخر سواءٌ أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك، وكل إدراك لا بدّ فيه من تجريد فهذه إدراكات مترتبة في التجريد، * الأوّل مشروط بثلاثة أشياء: حضور المادة عند آلة الإدراك، واكتناف الهيئات، وكون المدرَك جزئياً، والثاني مجرد عن الشرط الأوّل، والثالث مجرّد عن الأوّلين، والرابع عن الجميع. وأعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أنّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنّه عقل ساقط عن مرتبته، وكل إدراك يحصل به نزع لحقائق الأشياء وأرواحها عن قوالب الأجسام وهياكل الموادّ، فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة، والصورة الخيالية منتزعة نزعاً متوسطاً، ولهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات، والصورة العقلية منتزعة نزعاً تاماً هذا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد، وأمّا ما كان بذاته عقلاً فلا يحتاج في تعقّله إلى تجريد من هذه التجريدات، وهذه المعاني هي التي من شأن النفس أن تصير بها عالماً عقلياً مترتباً فيها ترتباً عقلياً أخذاً من المبدأ الأوّل إلى العقول التي هي الملائكة المقرّبون إلى الأنفس التي هي الملائكة بعد الأولى إلى السماوات والعناصر وهيأة الكل وطبيعته فيكون عالماً عقلياً مشرقاً بنور العقل الأوّل، وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله إلى تجريد، وهي الصورة التي إذا اتصلت النفس بها تصير عالماً جنانياً وملكاً كبيراً عريضاً كعرض السماوات والأرض، فإنّ العوالم هي ما هي بصورها لا بمادتها، وأعلم أنّ العوارض الغريبة التي يحتاج الانسان في

---

* قوله: «الأوّل مشروط ...» الأوّل هو الإحساس، والثاني هو التخيل، والثالث هو التوهم، والرابع هو التعقل.

التعقل لشيء إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء ومعانيها إذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة أخرى معه، وكذا التي لا بدّ في تخيل الشيء إلى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية إذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخيل هيأة أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلمانياً مصحوباً * للأعدام الحاجبة للأمور المغيّبة لها عن المدارك كالكون في المادة فإنّ المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقاً، وكذا الكون في الحس والخيال ربّما يمنعان عن الإدراك العقلي لكونهما أيضاً وجوداً مقدارياً وإن كان مقداراً مجرداً عن المادة. والمعقول ليس وجوده وجوداً مقدارياً فهو مجرّد عن الكونين وفوق العالمين. فقد علم أنّ أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير إدراكية. وأمّا الماهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالانسان مثلاً يوجد تارة إنساناً شخصياً مادياً، وتارة إنساناً نفسانياً، وتارة إنساناً عقلياً كلّياً فيه جميع الناس بوحدتها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع. وبما حقّقنا اندفع إشكال مذكور في كتب القوم وهو إنّ الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا تنفك عنها، وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجرّدة عن العوارض الغريبة.

وقد أجيب عنه في المشهور أنّ الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجرّدة عن اللواحق والعلم بها لكونه علماً بأمر كلّي يقال له إنّه علم كلّي

---

* قوله: «للأعدام الحاجبة ...» أي هي حاجبة للأمور التي هي مغيبة عن المدارك لأجل تلك الأعدام.

لأنّ معلومه كذلك ، لا لأنّ العلم في ذاته كذلك بل لأنّ معلومه كذلك لا كما ظنّه المتأخرون حيث سمعوا أنّ المتقدمين سمّوا ذلك العلم كلّياً تعويلاً على فهم المتعلمين ولم يقفوا على أغراضهم ، فزعموا أنّ في العقل صورة مجرّدة كلّية .

وردّ هذا الجواب بأنّ الإنسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فإنّ الإنسانية المتناولة لهما معاً من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما ولا هي فيهما معاً لأنّ الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منها أي من الإنسانيتين ، وكذا الموجود في كل من الأشخاص الثلاثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلاثة بل جزء من ثلاثة أجزاء لأنّ عدد الإنسانية في الخارج بحسب عدد الأشخاص ، نعم الإنسان إذا أُخذت ماهيته لا بشرط شيء فليست هي من تلك الحيثية إلّا هي لا واحدةولا كثيرة ولا كلّية ولا جزئية ،ولا ينافي شيئاً منها فهي مع الجزئي جزئيّة ومع الكلّي كلّية ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة ، وأمّا الإنسانية الكلّية التي اشترك فيها الأشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها إلّا في العقل فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلاً جزئيّة ، ومن حيث إنّها متعلّقة بكلّ واحد واحد من الأشخاص كلّية . ومعنى تعلّقها أنّ الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة ولأن لا تكون لو كانت في أيّ مادة من مواد الأشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه أو أيّ واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها ، وأمّا معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللّواحق المادية الخارجيّة وإن كانت باعتبار آخر مكتنوفة باللّواحق الذهنيّة المشخّصة فإنّها بأحد الاعتبارين ممّا ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر ، وبالاعتبار الآخر ممّا ينظر فيه ويدرك نفسها . أقول : لا منافاة عندنا بين التشخّص العقلي وبين الكلّية والإشتراك بين

كثيرين ، *وقد علمت منّا أنّ الصورة العقلية غير حالّة في الذهن حلول الأعراض في محالّها حتى تصير متشخّصة بتشخّص الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس إذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيئات النفسانية لا يمكن أن تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولاً بالفعل ففيها ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي أو بالوجود النفساني قوة العاقلية والمعقولية لا فعليّتها فإذا انسلخ من هذا الوجود وصار وجودها وجوداً آخر وتشخّصها تشخّصاً عقلياً كلّياً صلح لأن يصير عين المعقولات ويتساوى إليه نسبة الشخصيات ، وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية وليست وجودها وجوداً نفسانياً كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها ، وقد علمت أيضاً أنّ معنى التجريد في التعقل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد ولا أنّ النفس واقفة والمدركات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحس ومن الحس إلى الخيال ومنه إلى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معاً وينسلخان معاً من وجود إلى وجود وينتقلان معاً من نشأة إلى نشأة ومن عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل بعدما كانت بالقوة في الكل .

---

* قوله : «وقد علمت منّا أنّ الصورة العقلية غير حالّة في الذهن ... » قد علمتها في الفصل الثاني من المنهج الثالث من المرحلة الأولى (ج ١ ، ص٤٤٨ من هذا الطبع بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه) ؛ وأمّا كلام القوم في الصور المعقولة فقد مضى في الفصل السادس من هذا المسلك الخامس ؛ بل قد أشير إليها في عدّة مواضع أخرى من الكتاب أيضاً .

* فصل (١٤)

في أنّ القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد ؟

أمّا توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالماً عقلياً متحداً بكل حقيقة مصداقاً لكل معنى معقول لكونه عقلاً بسيطاً فعّالاً لتفاصيل العلوم النفسانية، وعند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنّها إذا حذفت عن الأشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي بتشخّصاتها وسائر عوارضها اللّاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة والثاني بالتركيب لأنّها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منها حقيقة متحدة **اتحاداً جمعياً أو حملياً، وأمّا قوتها على تكثير الواحد

---

* قوله: «فصل في أنّ القوة العاقلة ...» قد نقل المصنّف في هذا الفصل خلاصة قول الشيخ من الفصل الخامس من الفنّ السادس من نفس الشفاء (ص ٣٢١ بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه) بتحرير الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص٣٤٧). ثمّ العين الثالثة والأربعون من كتابنا «عيون مسائل النفس»، وشرحه: «سرح العيون في شرح العيون» في هذا المقصد الأقصى والمرصد الأسنى (ط قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ص٦٦٧)، والله سبحانه وليّ التوفيق، وفتّاح القلوب ومنّاح الغيوب.

** قوله: «اتحاداً جمعيّاً أو حمليّاً» الاتحاد الجمعي كالمادة والصورة بناءً على التركيب الانضمامي وعدم اتحاد الجنس والفصل جعلاً ووجوداً كما هو مشرب الرازي في شرحه للإشارات، وكذا مشرب القائلين بأصالة الماهية؛ والاتحاد الحملي بناءً على التركيب الاتحادي. وفي بعض النسخ: «اتحاداً جمعياً أو حملياً أو جعلياً» والاتحاد الجعليّ أعمّ من كل واحد من القسمين الجمعي والحملي، أي اتحاداً على وجه الإجمال كلّ على مشربه، أو المراد به البساطة في الوجود فيكون معناه معنى الاتحاد بحسب الحمل الشائع فتدبّر.

*فهي تجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات وتنزيلها في قوالب الصور المثالية، وقيل

---

* قوله: «فهي تجسيمها ...» أي فهي تصويرها. وأعلم أنّ الجسم في كلماتهم قد يطلق على كلّ أمر قائم بذاته فيشمل الأجسام الطبيعية، والصور المثالية الخيالية، والمفارقات النورية: والتجسّم في قولهم: «تجسّم الأعمال» مأخوذ من الجسم بهذا المعنى المرموز لأنّ الأعمال وإن كانت بحسب نشأتها العنصرية أعراضاً ولكنّ الملكات الحاصلة منها المتقررة في صقع النفس حقائق قائمة بالنفس قيام الفعل بفاعله، فإن شئت قلت إن تلك الملكات قائمة بذاتها لأنّها من شؤون النفس وأطوارها: وتلك الملكات هي موادّ الصور البرزخية المثالية وما فوقها وما يتفرّع عليهما فالعمل قشر والتجسّم لبّه. فافهم.

ثمّ لنا بحث مبسوط حول هذا المطلب الأصيل القويم حرّرناه في النكتة ٩٨٨ من كتابنا الفارسي المسمّى بـ«هزارويک نکته» كما يلي:

«در بسياری از عبارات زبر متقدمين می‌بينيم که جسم را بر شیء متحقق بذات خود در مقابل عرض اطلاق می‌کنند خواه آن شیء مجرد باشد و خواه مادی. و تجسم اعمال و تجسم نيات و تجسم ابدان اخروی از جسم به اين معنی که تحقق شیء بذات خود است منتشی شده است که گاه از آن تعبير به تجسد و تمثل نيز می‌کنند و در تمثل روايات عديده از اهل بيت عصمت و وحی مروی است. و ظاهراً اطلاق جسم لطيف بر روح انسانی در کتب متکلمين نيز اينچنين است که کم‌کم باشتراک اسم. مغالطهٔ جسم باين معنی با جسم اصطلاح فلسفی پيش آمده است و احکام اين بدان سرايت کرده است که قول متکلمين را رأيی فائل دانستند و در بعضی از نکات از قلم راقم نيز مرقوم شده است؛ و در ساير مسفوراتم به بعضی از مآخذ آن اشارتی نموده‌ايم.

جناب صدر المتألهين در آخر فصل هفتم باب عاشر نفس اسفار در اين که احوال نفس در آخرت همه بانشاء نفس است و از مقوله فعل است نه انفعال چنان که فعل حق سبحانه و تعالی، فرمايد:

«وأمّا الآيات التي يستدلّ فيها على إثبات الآخرة بخلق الأجرام العظيمة والأنواع الطبيعية فالغرض فيها إثبات هذا المطلوب من جهة نحو الفاعلية. فإنّ أكثر الناس يزعمون أنّه لا بدّ من حدوث شيء من مادة جسمية وطينية لأن حصول الشيء لا من أصل محالٌ. فينكرون حدوث عالم آخر وأشكال وصور فيها. ولم يعلموا أن وجود الأكوان الأخرويّة إنّما هو من باب الإنشاء بمجرّد

بتميز ها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل، وجنس الجنس للماهية عن جنسها بالغةً ما بلغت، وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغةً ما بلغت، وتميّز لاحقها اللّازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد؛ فيكون الشخص الواحد في الحس أموراً كثيرة في العقل، ولذلك إدراك العقل أتمّ الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويغوص في ماهية الشيء وحقيقته، ويستنسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها، وأمّا الإدراكات الحسّية فإنّها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فإنّ الحس لا ينال إلّا ظواهر الأشياء وقوالب الماهيات دون حقائقها وبواطنها.

فصل (١٥)

في درجات العقل والمعقول

قالت الحكماء أنواع التعقلات ثلاثة:

الجهات الفاعلية لا من باب التخليق من أصل مادي وجهات قابلية. فالله ـ تعالى ـ بيّنه على أن شأنه الأصلي في الفاعلية هو الإبداع والإنشاء لا التكوين والتخليق من مادة؛ وكذلك خلق السماوات والأرض وأصول الأكوان فإن وجودها لم يخلق من مادة أخرى بل أوجدها على سنّة الاختراع والانشاء، وهكذا يكون إنشاء الجنّة والنار والأجسام الموعودة في الآخرة (ط ١، ج ٤، ص ١٤٠).

اين كمترين در اين مقام تعليقه‌اى بر اسفار بدين عبارت دارد: «قوله: والأجسام الموعودة الخ»، لهذا الكلام شأن وكأنّه إرهاص لما يأتي من إثبات الحشر الجسماني، وينبغي لك أن تدبّر في الأجسام الأخروية حقّ التدبر، فإنّ التفاوت بين الأبدان الدنيوية والأخروية بالكمال والنقص، والأخروية عين الدنيوية مع حفظ ذلك التفاوت. فالأبدان أجسام متحققة مطلقاً وهي في كل نشأة كانت المرتبة النازلة للنفس؛ وسيأتي الإشارة إلى تلك النكتة العليا في عدّة مواضع الكتاب. ثمّ من هذا المبحث الأسمى تعرف سرّاً عظيماً من أسرار ما في قوله ـ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ـ: مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه».

أحدها أن يكون العقل بالقوة أي لا يكون شيئاً من المعقولات ولا له شيء من المعقولات حاصلاً بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلّها وله مراتب، فإنّ العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يصير مدركاً للحقائق كلّها وتحصل فيه صورة كلّ موجود مما هو بذاته معقول *لخلوّه بالفطرة الأصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لأنّه صورة في مادة أو في حس أو في خيال لكنّ القوة العقلية تجرّد صورته عن المادة على ما أوضحته الحكماء وسنوضحه إن شاء الله تعالى فتكون فاعلةً عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها، والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسّي، وكل عالم حسّي فأنّما هو ما هو بصورته لا بمادته، فإذا حصلت صورته لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم، فالعقل الهيولاني مستعد لأن يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقله شبيهاً بالعالم العقلي وبصورة نفسه شبيهاً بالعالم الحسّي فيكون في ذاته ماهية كل موجود وصورته فإن عسر عليه شيء من الأشياء فإمّا لأنّه في نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيساً شبيهاً بالعدم، وهذا مثل الهيولى والحركة والزمان والقوة واللّا نهاية، وإمّا لأنّه شديد الوجود قويّ الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب نور ذلك الشيء نوره، وهذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فإنّ كون النفس الإنسانية في المادة يورثها ضعفاً عن تصوّر الباهرات جدّاً في طبائعها وذواتها فيوشك أنّها إذا تجرّدت عن هذه العلائق صارت إليها وطالعتها حق المطالعة واستكمل عند ذلك تشبّهها

---

* قوله: «لخلوّه بالفطرة ...» أي لخلوه بالفطرة والخلقة الأصليّة عن المادة. وقوله: «وقابلة لها ...» وذلك لقيامها به ونسبة الفاعلية إليه عند القوم لأنّه معدّ بحركاته الفكرية لإفاضتها عليه من فوقه ثمّ ينتقش العقل بها. وقوله: «والعالم الصوري عالمان» أي العالم الفعلي عالمان، وكذلك قوله الآتي: «ضعيف الكون غير صوري الوجود» أي غير فعلي الوجود.

بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى وفي علمه السابق على وجود الأشياء *سبقاً بالحقيقة فهذه القوة التي تسمّى عقلاً هيولانياً هو بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يتشبّه بالمبدأ الأوّل، ومراتب القوة مختلفة كمّاً وكيفاً فقد تكون قريبة من الفعل، وقد تكون بعيدة، وقد تكون بالقياس إلى الكل، وقد تكون بالقياس إلى البعض على تفاوت أعداد كثيرة في الحالين لا تعدّ ولا تحصى، وللكل طرفان فمن شديد البلادة متناه في الغباوة وخمود القريحة، ومن شديد الذكاء متوقّد الفطرة وهو القوة القدسيّة التي يكاد زيتها يضيء ولو تمسسه نار العقل الفعال.

وثانيها أن تكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصلة في قوة خياله بحيث يشاهدها وكأنّه ينظر إليها على التفصيل.

وثالثها أن يكون عقلاً بسيطاً يتحد فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة مقدّساً عن الكثرة والتفصيل.

**والشيخ قد نبّه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله إنّ

---

* قوله: «سبقاً بالحقيقة» أي سبقاً بالحقيقة والأصالة على الرقيقة والظل. قوله: «ومراتب القوة مختلفة ...» ناظر إلى الفصل العاشر من الطرف الأوّل من المباحث المشرقية للفخر الرازي في بيان أنواع التعقلات (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٣٥): «قالوا أنواع التعقلات ثلاثة: الأوّل أن تكون بالقوة وذلك عندما لا تكون حاصلة بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها واكتسابها؛ ومراتب القوة مختلفة فقد تكون قريبة إلى الفعل، وقد تكون بعيدة عنه الخ، فراجع. قوله: «على تفاوت أعداد كثيرة في الحالين ...» أي في حالي القرب والبعد. قوله: «وهو القوة القدسيّة ...» سيأتي الفصل التاسع عشر من هذا الطرف استيفاء البحث عن القوة القدسية. والمصنّف ناظر إلى عبارات الشيخ الرئيس في الفصل الثاني عشر من النمط الثالث من الإشارات. وقوله: «أن تكون الصور العلمية ...» أي أن تكون الصور العلمية المفصّلة النفسانية المفصّلة الفكرية حاصلة في قوة خياله زمانية تدريجية.

** قوله: «والشيخ قد نبّه على هذا العقل ...» راجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من

تصوّر المعقولات على وجـوه ثلاثة: أحدها التصور الذي يكون في العقل مفصّلاً منظّماً، والثاني أن يكون قد حصل التصوّر واكتسب لكنّ النفس معرضة عنه، وليست تلتفت إلى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه إلى معقول آخر؛ فإنّه ليس في وسع أنفسنا أن نعقل الأشياء معاً دفعة واحدة. *ونوع آخر من التصور وهو مثل ما يكون عندك في مسألة تسئل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه وحضرك جوابها في الوقت، وأنت متيقّن بأنّك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل ألبتّة بل إنّما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدأ لذلك التفصيل، فإن قال قائل إنّ هذا أيضاً علم بالقوة لكن قوة قريبة من الفعل. فذلك باطل لأنّ لصاحبه يقيناً بالفعل حاصلاً لا يحتاج إلى أن يحصّله بقوة بعيدة أو قريبة. فذلك اليقين إمّا لأنّه متيقّن بأنّ هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون تيقّنه بالفعل بأنّ هذا حاصل تيقّناً به بالفعل، فإنّ الحصول حصول لشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه حاصلاً له بالفعل لأنّه من المحال أن يتيقّن أنّ المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقّن حال الشيء إلّا والأمر من جهة ما يتيقّنه معلوم، وإذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل ومن المتيقّن بالفعل أنّ هذا عنده مخزون، فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثمّ يريد أن يجعله **معلوماً بنوع آخر، ومن العجائب

نفس الشفاء (ط ١ من الرحلي، ص٣٥٨، س٢٢ بتصحيحنا؛ وص ٣٣٠ من نفس الشفاء بتصحيحنا أيضاً مع تعليقاتنا عليه).

* قوله: «ونوع آخر من التصور» هذا هو المرتبة الثالثة.

** قوله: «معلوماً بنوع آخر» أي بنوع آخر تفصيلي. قوله: «ومن العجائب أن هذا المجيب ...» أي المجيب عن سؤال السائل عن المسألة. وقوله: «ما هجس في نفسه» أي ما خطر في نفسه. وفي مجمع الطريحي: «هجس الأمر من باب قتل وقع وخطر في باله؛ ومنه حديث الحسن بن عليّ ـ عليهما السلام ـ أنا الضامن لمن لم يهجس في قلبه إلّا الرضا أن يدعو فيستجاب له. وقوله: «بالوجه الثاني» أي

أنّ هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصّل ما يحسّ في نفسه دفعة يكون مع ما يعلمه يتعلّم العلم بالوجه الثاني فيترتّب تلك الصورة فيه مع ترتّب ألفاظه . فأحد هذين هو العلم الفكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسمّيه علماً فكرياً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعّالة . وأمّا التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني . وأمّا إنّه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك. واعلم أنّه ليس في العقل المحض تكثّر ألبتّة . ولا ترتّب صورة فصورة بل هو مبدأ لكلّ صورة تفيض عنه على النفس . وعلى هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء فإنّ عقلها هو العقل الفعّال للصور والخلّاق لها لا التي يكون للصور *أو في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس . وكلّ إدراك عقلي فإنّه نسبة ما إلى صور مفارقة للمادة ولأعراضها فللنفس ذلك بأنّها جوهر قابل منطبع به . وللعقل بأنّه جوهر مبدأ فاعل خلّاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصاً .

وأقول : إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلّا بالقول باتّحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي أقمنا البرهان . والعجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضع مع غاية إصراره في إنكار القول بذلك الاتحاد . فإذا لم يكن للعقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الإنساني

بالتفصيل . أي إحساسه في نفسه دفعة وحصول الحالة البسيطة له لأجل تعلّمه ذلك المسؤول عن مسائله سابقاً .

* قوله : «أو في صور النفس التي...» أي من حيث انتقال النفس من بعض الصور إلى بعض آخر . وقوله : «منطبع به» اي منطبع بالمعقول .

وفي الجواهر المفارقة بالكلّية من الأجساد والمواد *فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلاً له، وكيف يخرج النفوس من القوة إلى الفعل بما لا حصول لها فيه، وأيضاً كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثمّ تجدها مخزونة لها عند المراجعة إلى خزانتها العقلية كما أثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه، فإنّه قال فيه: فماذا تقول الآن في الأنفس الانسانية والمعقولات التي تكتسبها وتذهل عنها إلى غيرها أتكون موجودة فيها بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام أو يكون لها خزانة يخزنها فيها، وتلك الخزانة إمّا ذاتها وإمّا بدنها أو شيء بدني لها، وقد قلنا إنّ بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح أن يكون محلّاً للمعقولات أو نقول إنّ هذه الصور العقلية أمور قائمة في أنفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه، والعقل ينظر إليها مرّة ويغفل عنها؛ فإذا نظر إليها تمثّل فيها وإذا أعرض عنها لم يتمثل فتكون النفس كمرآة وهي كأشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح، وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس أو يكون كالمبدأ الفعّال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس، ثمّ ذكر أنّ الحق هو القسم الأخير وأبطل باقي الشقوق وذكر إنّه سيبيّن في الحكمة الأولى أنّ هذه الصورة لا تقوم مفردة، وأشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة التي نسب القول بها إلى أفلاطون وشيعته من الأقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات، فيرد الإشكال على طريقته أنّه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد،

---

* قوله: «فيه المعاني المعقولة ...» خبر لقوله لم يكن، أي فإذا لم يكن للعقل البسيط فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض من ذلك العقل البسيط على النفوس في مقام التفصيل ما لا يكون حاصلاً له.

وقوله: «بما لا حصول لها فيه» ضمير «فيه» راجع إلى العقل البسيط؛ وضمير «لها» راجع إلى ما، وهي إمّا موصولة أو موصوفة باعتبار معناها لأنّها عبارة عن الصور المعقولة.

وبالجملة هذا المقصد من أمّهات المسائل الإلهية وفيه سينكشف *مسألة علم التوحيد الخاصي الذي يختص بذوقها أهل الله، ولا يمكن تحقيق هذه المسألة إلّا بأحكام أُصول سلفت في أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل في الموجودية والماهية منتزعة منه، وإنّ الوجود يشتدّ ويضعف وكلّما قوي الوجود يصير أكثر جميعة وحيطة بالمعاني الكلّية والماهيات الإنتزاعية العقلية وإذا بلغ

---

* قوله: «مسألة علم التوحيد الخاصّي...» أي لا التوحيد الخاص الخاصّي. أي سينكشف مسألة علم التوحيد الخاصّي من اشتمال الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية لتمام مراتب الوجود وكمالاته بنحو الاندماج والاضمحلال والاندراج، والباقي وهم أو خيال أو عكوس أو ظلال، وهو الموجود الحق، وغيره صرف التعلق والربط في عين كونها موجوداً على وجه التميز والافتراق والانفصال شدّة وضعفاً لا عزلة ورأساً وإلّا لصدر كل شيء من كل شيء وهذا باطل بالبداهة؛ فإن تفوّه أحد من مشايخ أهل التوحيد بأن غيره سبحانه باطل محض فهو ناظر إلى التوحيد الصّمدي. وفي مصباح الأنس لابن الفناري في شرح الأصل الثالث عشر من الفصل الأوّل من كشف السرّ الكلّي من مفتاح الغيب والوجود للقونوي (الطبع الأوّل الرحلي، ص ١٩٥):

«والحقيقة تأبى إلّا أن يكون هو الواحد الأحد الظاهر الباطن الواحد الكثير هو الوجود الواحد الحق، والأوصاف نسب فمن يرى النعم الواصلة من مدرجة عينه الثابتة من حيث إن تلك العين الثابتة عين الحق فقد شهد أحديّة الوجود على ما هي عليه الأمر في نفسه. وإنّ النعم كلّها من الله ـ تعالى ـ، وإنّ الكل واحد فكان هو عين صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة، فإنّ العامّة يرون التوحيد وهو ستّة وثلاثون مقاماً كليّاً كما نطق به القرآن في مواضع فيها ذكر لا إله إلّا الله؛ وأمّا الخاصّة فيرون الوحدة وليس فيها كثرة الموحِّد والموحَّد والتوحيد إلّا عقلاً. وأمّا خاصّة الخاصّة فيرون الوحدة في الكثرة ولا غيريّة بينهما؛ وخلاصة خاصّة الخاصّة يرون الكثرة في الوحدة؛ وصفاء خلاصة خاصّة الخاصّة يجمعون بين الشهودين في الشاهد والمشهود، وهم في هذا الشهود الجمعي على طبقات: فكامل له الجمع، وأكمل منه شهوداً أن يرى الكثرة في الوحدة عينها، ويرى الوحدة في الكثرة عينها شهوداً جمعياً أحدياً، ويشهدون أنّ العين الأحدية جامعة بين الشهودين في الشاهد والمشهود؛ وأكمل وأعلى أن يشهد العين الجامعة مطلقة عن الوحدة والكثرة والجمع بينهما وهؤلاء هم صفوة صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة، جعلنا الله وإيّاك منهم إنّه عليم خبير».

الوجود حدّ العقل البسيط المجرد بالكلّية عن عالم الأجسام والمقادير يصير كلّ المعقولات وتمام الأشياء على وجه أفضل وأشرف مما هي عليه، ومَن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية، ولذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبّع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات وحكمة الإشراق فإنّه أنكر ذلك صريحاً وكذا الإمام الرازي ومَن في حالهم وطبقتهم.

فلقد *قال في المطارحات: ثمّ جاؤوا أي المشاؤون من الحكماء إلى كيفية تعقل الباري فقالوا وإذا كان عاقلاً لذاته يلزم أن يكون عاقلاً للوازم ذاته، وتعقّله للوازم ذاته منطو في تعقل ذاته، فإنّا إذا عقلنا الانسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للوازمها، وربّما أوردوا مثالاً تفصيلياً وفرّقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة **ولا تكون الصورة حاصلة، وبين حالة أخرى هي كما يورد على الانسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب الكلّ ثمّ يأخذ بعده في التفصيل حتى يمتلي منه الأسماع والأوراق، والعلم الإجمالي علم واحد بأشياء كثيرة وليس علماً بالقوة فإنّ الإنسان يجد تفرقة من نفسه بأنّ علمه حينئذ ليس كما كان عند القوة قبل السؤال، ولمّا وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا وكذا إلى آخر كلامه. وقال أيضاً: ثمّ قول القائل ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فإنّ لباحث أن يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعاً أم لا فإن لم يعلم ***فذلك حديث آخر وهو مستحيل، وإن علم ذاته ولازم ذاته وذاته ليس لازمه

---

* قوله: «قال في المطارحات ...» أي قال الشيخ الإشراقي في المطارحات.

** قوله: «ولا تكون الصورة حاصلة» أي ولا تكون الصورة حاصلة مفصّلة.

*** قوله: «فذلك حديث آخر وهو مستحيل» وتعالى الله عنه. قوله: «وأمّا مثال الإجمال ...»

فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثمّ لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعاً لعلمه بذاته، وأمّا مثال الإجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم أنّ المسائل يصحّ إيرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكلّ مسألة إجمال عقيبها. وثانياً هو أنّه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلّا قوة قريبة على التفصيل، والفرق بين القوتين ظاهر أعني ما قبل السؤال وما بعده فإحداهما قوة قريبة والأخرى أقرب فإنّ القوة لوجود الشيء لها مراتب انتهى كلامه.

*وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية بعد أن نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الإجمالي والتفصيلي بالمعنيين: هذا غاية ما يقولون، وليس الأمر عندي كما يقولون بل العلم إمّا أن يكون بالقوة وإمّا أن يكون بالفعل على التفصيل، وأمّا القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل فإنّ العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لأمور كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لأمور كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هذا خلف، وإن قيل بأنّ هذا التعقّل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المفهومات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلّا ذلك، فثبت أنّ ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلّهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة،

أي مثال الإجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة جميعاً دفعةً. قوله: «فيحصل لكل مسألة إجمال عقيبها...» نعم لكن الكلام في منشأ تلك المجملات والإجمالات وهو الأمر البسيط والحالة البسيطة الإجمالية التي بوحدتها كل المجملات.

* قوله: «وقال الإمام الرازي...» راجع المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٣٦). قوله بالمعنيين متعلق بالتفصيلي. قوله: «فهذا العقل البسيط إن كانت صورة واحدة...» قد ذهل الرازي عن انحلال الصور البسيطة العقلية إلى أجزاء كثيرة عقلية.

وأرادوا بالتعقل التفصيلي أن يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزماني واحدة بعد واحدة، فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنّه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أنّ العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب. وأمّا على ما اخترناه من أنّ العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضاً لأنّ الإضافة إلى أحد الشيئين غير الإضافة إلى غيره فإذا تعدّدت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل؛ فأمّا ما قالوه من أنّ علمه بقدرته على الجواب يتضمّن العلم بالجواب فنقول إنّه في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك السؤال فأمّا حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به قبل الجواب فإنّ لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو كونه دافعاً لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على التفصيل، وهذا كما أنّا إذا عرفنا من النفس أنّه شيء يحرّك البدن فكونها محرّكة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وإن كانت حقيقتها مجهولة إلى أن يعرف بوجه آخر فثبت أنّ ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد علماً بمعلومات كثيرة انتهى.

أقول: هذا المقصد أرفع قدراً وأجلّ منالاً من أن ينال غوره مثل هذا الرجل بقوة فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فإنّ هذه المسألة وأمثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري والتتبّع للأنظار الموروثة من المشايخ والمعلّمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومَن هو في تلوه أو قريب منه. *وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في إثباته العقل البسيط ومن إنكاره اتحاد العاقل بالمعقول.

---

* قوله: «وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه ...» وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك في الفصل الخامس من الباب التاسع من كتاب النفس.

* فصل (١٦)
في إمكان التعقّلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة

أمّا على ما حقّقناه من كون النفس إذا خرجت من القوة إلى الفعل صارت عقلاً بسيطاً هو كلّ الأشياء فذلك أمر محقق ثابت عندنا، وتوضيح ذلك أنّ العلم والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية، وكذا العلم متحد مع المعلوم وكما أنّ بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوي، والخسيس قشر قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وإن عظمت سموكه وجسمت انبساطه في الجهات، والشريف لبّ كثير المحيطة بالمعاني وإن صغر مقداره أو لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم له أنواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن أن يحسّ بإحساس واحد محسوسات متعددة وبعضها شريف كالتعقل فإنّ العقل الواحد يكفي لإدراك معقولات لا تتناهى كما في العقل البسيط.

---

* قوله: «فصل في إمكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة ...» أقول: هذا الفصل الرفيع يرشدك إلى الاعتلاء إلى فهم الخطاب المحمّدي: ﴿إنّا أنزلناه في ليلة القدر﴾؛ تحرير البحث عن ذلك المرصد الأسنى والمقصد الأقصى تجده في رسالتنا بالعربية الموسومة بـ«فصل الخطاب في عدم تحريف كتاب ربّ الأرباب»؛ وكذا في كتابنا المدوّن بالفارسية الموسوم بـ«انسان و قرآن».

وجملة الأمر في ذلك أنّ الإنزال نزول دفعي، والتنزيل نزول تدريجي، والقرآن الكريم من الفاتحة إلى الناس على هذا الترتيب الخاصّ بين الدفّتين من السور والآيات في أيدي المسلمين أُنزل أوّلاً إنزالاً دفعياً في ليلة القدر في البنية المحمّدية ـ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ـ: ثمّ نُزّل تنزيلاً تدريجياً كان في مدّة ثلاث وعشرين سنة، والنزول التدريجي قد رتّب بين الدفتين بأمر رسول الله (ص) على هيئة القرآن الإنزالي على التفصيل التامّ الذي تجده في الأثرين المذكورين، والله سبحانه فتّاح القلوب ومنّاح الغيوب.

وبالجملة فكل ما كان العلم أعلى وجوداً كان أكثر حيطة بالمعلومات وأشدّ جمعية للماهيات. وأمّا العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط فيتعلق بمعلومين دفعة واحدة كالحكم بين الشيئين بحمل أحدهما على الآخر فإنّا إذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بدّ من حصول تصورين دفعة تصور الموضوع وتصور المحمول لأنّ الحاكم على الشيئين لا بدّ أن يحضر المقضي عليهما عنده، ففي وقت ذلك الحكم لا بدّ من حضور الطرفين وإلّا لكان الحاضر أبداً تصوراً واحداً، والتصور الواحد *ينافي الحكم والتصديق فوجب أن يتعدد الحكم أبداً. وأيضاً إذا عرفنا الشيء بحدّه التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقية شيء في وقت من الأوقات؛ فبهذا يظهر إمكان حصول التصورات الكثيرة. وأمّا إنّه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلأنّ المقدّمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معاً لاستحال حصول العلم بالنتيجة. وأيضاً العلم بوجود المضافين حاصل معاً، وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحّة حصول العلوم المتعددة في آن واحد. وممّا يؤكّد ذلك ويحقّقه أنّ النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفاً ووضوحاً، ومع ذلك لمّا خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات والأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها بأسرها حاضرة معاً بالفعل بلا شوب قوة.

فإن قلت: نحن نجد من نفوسنا أنّا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شيء تعذّر علينا في تلك الحال الإقبال على إدراك شيء آخر.

---

* قوله: «ينافي الحكم والتصديق...» وذلك لأنّه لو لم تكن التصورات شطوراً فلا محيص عن الشرطية.

قلت : قد أشرنا إلى أنّ العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للإدراك الخيالي والوجود الحسّي ؛ فإنّا إذا قلنا الانسان جوهر قابل للأبعاد نامٍ حسّاس ناطق أحاط عقلنا بمفهومات هذه الألفاظ وظهر في خيالنا أثر مطابق لهذه المعقولات ؛ فإذا قلّبنا وقلنا ناطق حسّاس نامٍ قابل للأبعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكنّ الصور الخيالية تنقلب وتنعكس فإذا كان الأمر كذلك *فربّما نساعد على أنّ القوة الخيالية يصعب عليها استحضار أُمور كثيرة وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لأمور عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية فأمّا العقل فإنّه يقوي على ذلك ، والذي يجده الناس كالمتعذر على نفوسهم من إدراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشاؤه تعصّي القوة الخيالية من تصويرها دفعة واحدة ، ومع هذا لا يصعب عليها إدراك التخيّلات التي ليست تصويراً للمعقولات دفعة واحدة ، ولذلك قيل شأن العقل توحيد الكثير وشأن الحس تكثير الواحد .

** فصل (١٧)

في أنّ النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة ؟

لمّا ثبت فيما قبل أنّ البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة إلّا الواحد ، يرد هاهنا إشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحلّ هذا

---

* قوله : «فربّما نساعد على ... » بخلاف ما قلنا بالتحول الجوهري واشتداد كلّ نحو من الوجود وإن كان خيالياً .

** قوله : «فصل في أنّ النفس ... » هذا الفصل قد جعلناه العين الثانية والأربعين من كتابنا عيون مسائل النفس وشرحه سرح العيون في شرح العيون ، ولنا بعض إشارات ولطائف حوله ؛ وكذلك

الإشكال هو أنّ المعلول إذا تكثّر فهو أنّما يتكثّر بأحد من أسباب التكثّر إمّا تكثّر العلّة وإمّا لاختلاف القابل وإمّا لاختلاف الآلات وإمّا لترتّب المعلومات في أنفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركباً فلا تبلغ كثرتها إلى أن تساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية، ولا يمكن أيضاً أن يكون بسبب كثرة القابل؛ لأنّ القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها، ولا يمكن ذلك لترتب الأفاعيل في أنفسها فإنّ تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس، وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوّماً للآخر أو كاسباً له فبقي أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات؛ فإنّ الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي تعدّ النفس للإطلاع بتلك الصور العقلية المجرّدة والإحساسات الجزئية إنّما تتكثّر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار، فبذلك ينتفع النفس بالحس ثمّ يعدّها ذلك لحصول تلك التصورات الأوّلية والتصديقات الأوّلية، ثمّ يمتزج بعضها ببعض ويتحصّل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها؛ فالحاصل إنّ حصول التصوّرات والتصديقات الأوّلية الكثيرة أنّما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأوّلية بعضها ببعض، وهي لا محالة مترتبة ترتباً طبيعياً كل مقدم منها علّة للمتأخر.

جعلناه من الأدلة على تجرّد النفس الناطقة تجرّداً تامّاً عقلياً في الباب الثالث من كتابنا الآخر المسمّى بـ «الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة».

فصل (١٨)
في قسمة العلم إلى الأقسام

العلم عندنا كما مرّ مراراً نفس الوجود الغير المادي، والوجود ليس في نفسه طبيعة كلّية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضية إلى الأصناف بل كل علم هويّة شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلّي ذاتي؛ فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية، وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض، وكذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول إنّ من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأوّل تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية، ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم إلى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي أعيان هوياتها، وإلى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن، وعندنا هو إنّ العلم العرضي *هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس، وقد مرّ إنّ التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية، وعند هؤلاء القوم أنّ تلك الصور لكونها مساوية لماهيات المدركات، فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها

---

* قوله: «هو صفات المعلومات..» أي هو صفات المعلومات وأعراضها.

أعراض لكن جواهر جواهرها ذهنية وأعراضها أعراض ذهنية، ومن حيث وجودها في الخارج، فالجميع أعراض لأنّها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس أو العقل، وكل موجود في موضوع فهو عرض، هذا ما قالوه وقد بيّنّا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم إنّ شيئاً واحداً يكون جوهراً أو عرضاً، وبيّنّا وجه التفصّي عن ذلك الإشكال بإيضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة. *وقسمة أخرى قالوا من العلم ما هو فعليّ ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس بأحدهما أمّا العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته، وكعلم سائر العلل بمعلولاتها، وأمّا العلم الانفعالي فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته ممّا لا يحصل إلّا بانفعال ما وتغيّر ما للعالم، وبالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها، وما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها وبالأمور التي لا تغيب صورها عنها ولا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها، وقد يكون علم واحد فعلياً من جهة انفعالياً من جهة أخرى كالعلوم الحادثة التي يترتّب عليها الآثار كتأثير الأوهام في المواد الخارجة. ولا يخفى **أنّ وقوع العلم على أفراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأوّلية وغير الأوّلية والأقدمية وغير الأقدمية والشدّة والضعف؛ فإنّ العلم بذات الأوّل تعالى أولى في كونه علماً من العلم بغيره، وهو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو أشدّها جلاءً وأقوى ظهوراً في ذاته، وأمّا خفاؤه علينا فكما علمت سابقاً من أنّه

---

* قوله: «وقسمة أخرى قالوا من العلم ما هو فعلي...» ناظر إلى الفصل السادس والعشرين من الطرف الأوّل من الباب الأوّل من المباحث المشرقية للفخر الرازي في أنّ العلم قد يكون فعلياً وقد يكون انفعالياً (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٦٥).

** قوله: «أنّ وقوع العلم...» أي إن وقوع العلم الذي هو نحو من الوجود على أفراده التي هي الأنوار كوقوع الوجود عليها بالتشكيك الخ.

لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن إدراكه فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه ، وهكذا كل علم بحقيقة علّة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها ، وكذا العلم بحقيقة كل جوهر هو أشد من العلم بحقيقة كل عرض ، وهو أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علّة لها لا بحقائق سائر الأعراض ، وأمّا إطلاق العلم على الفعل والانفعال والإضافة كالتعليم والتعلّم والعالمية *فعلى سبيل الاشتراك أو التجوّز .

---

* قوله : «فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز» وذلك لأنّ المعقولات متبائنة بالذات .

قوله : «فصل في الإشارة إلى إثبات القوة القدسية ... » الفصل التاسع عشر من الطرف الأوّل من الباب الأوّل من المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن ، ج ١ ، ص ٣٥٣) في إثبات القوة القدسية . قال : «إعلم أنّ الانتقال من الأوليات إلى النظريات إمّا أن يكون بتعليم معلم أو لا يكون ، فإن كان بتعليم معلم فلا بدّ وأن ينتهي بالآخرة إلى ما يكون ذلك من تلقاء نفسه وإلّا لتسلسل إلى غير النهاية ، ولأن كلّ مَن مارس علماً من العلوم وخاض فيه وداوم على مزاولته فإنّه لا بدّ وأن يستخرج بفكر نفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه قلّ ذلك أو كثر» ، إلى أن قال :

«فظهر أنّ الانسان يمكنه أن يتعلّم من نفسه وكل ما كان كذلك فإنّه يسمّى حدساً . وهذا الاستعداد يتفاوت في الناس فربّ انسان لو أكبّ طول عمره على تعلّم مسألة تعذّر عليه ذلك وانصرف عنه بدون مطلوبه . وربّ انسان يكون بالعكس حتى أنّه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفتة حصل له ذلك ؛ ولمّا رأينا أنّ الدرجات فيه متفاوتة والمراتب مختلفة بالقوة والضعف والأقل والأكثر فلا يبعد وجود نفس بالغة إلى الدرجة القصوى في القوة وسرعة الاستعداد لإدراك الحقائق ، حتى كان ذلك الانسان يحيط علماً بحقائق الأشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه ينساق إلى النتائج من غير مزاولة منه لذلك ، ثمّ من تلك النتائج إلى غيرها حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمّى قدسية ... » .

وقبل الفخر الرازي قد أفاد وأجاد الشيخ الرئيس في الفصل الثاني عشر من النمط الثالث من الإشارات في إثبات القوة القدسية بقوله القويم الرصين : «تنبيه : ولعلّك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وإمكان وجودها فاسمع : ألست تعلم أن للحدس وجوداً وأن للانسان فيه مراتب ، وفي الفكر فنهم غبيّ لا يعود عليه الفكر برادّة ، ومنهم مَن له فطانة إلى حدّ ما ويستمتع بالفكر ، ومنهم مَن هو

فصل (١٩)

في الإشارة إلى إثبات القوة القدسية

إعلم أنّ مبدأ العلوم كلّها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة، وعند تمام الاستعداد *لا فرق في الإضافة بين الأوليات والثواني؛ فحال الانسان في إدراك الأوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى في إدراك النظريات في أنّها كأنّها تحصل بلا سبب، ووجود الشيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهراً مكشوفاً وقد يكون باطناً مستوراً، والملقي للعلوم على النفس

أثقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس، وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربّما قلّت وربّما كثرت؟ وكما أنّك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس فأيقن أنّ الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهائه إلى غنيّ في أكثر أحواله عن التعلّم والفكر».

وراجع في ذلك شرح المحقق نصير الدين الطوسي على الإشارات بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه، وممّا أشرنا في تعليقة عليه في المقام هو ما يلي: «قوله: برادّة أي بفائدة. يقال هذا الأمر لا رادّة فيه أي لا فائدة فيه. أي منهم غبيّ لا يكون فكره مؤدّياً إلى المطلوب. وثقف أي صار حاذقاً فطناً والثقافة حدّة الذهن؛ ثمّ لا يخفى عليك حسن صنيعة الشيخ حيث بدأ بالغبيّ وختم بالغنيّ. ولعلّك تشتهي زيادة دلالة ...» شيخ از غبيّ آغاز كرد و به غنيّ انجام داد. ميرسيد شريف از اينجا در رسالة كبرى در منطق گويد: «بدان كه امتياز آدمى از ساير حيوانات بآنست كه وى مجهولات را از معلومات بنظر و فكر حاصل ميتواند كرد بخلاف ساير حيوانات. پس بر همه كس لازم است كه طريق فكر و نظر و صحّت و فساد آن را بشناسد كه تا چون خواهد مجهولات تصورى يا تصديق را از معلومات تصورى يا تصديق بر وجه صواب حاصل كند تواند كرد. مگر آن كسانى كه مؤيّد باشند من عند الله بنفوس قدسيه كه ايشان را در دانستن چيزها احتياج بنظر و فكر نباشد».

* قوله: «لا فرق في الإضافة ...» أي لا فرق في النسبة التي تحصل للنفس معها وهي حضورها لها. وفي بعض النسخ: لا فرق في الإفاضة بين الأوّليات والثواني.

المستعدّة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلّم شديد القوى *بالأفق الأعلى، وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر وقد يبرز من مكمن الغيب إلى عالم الشهادة والأوّل كما للأنبياء والثاني كما للأولياء (ع) أجمعين، وأمّا هذه الأسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلّم بشري فهي معدّات ليست بموجبات ولذلك قد يختلف وقد يتخلّف. وبيان ذلك أنّ كل انتقال من الأوليات إلى النظريات إمّا أن يكون بتعليم معلم بشري أو لا يكون فإن كان بتعليم معلم كذلك فلا بدّ وأن ينتهي بالأخرة إلى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل يناله من ذاته وإلّا لتسلسل التعليم والتعلّم إلى غير النهاية. ولأنّ كل مَن مارس علماً من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بدّ وأن يستخرج بنفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه واستادوه قلّ ذلك أو كثر فإنّ باب الملكوت غير مسدود على أحد إلّا لمانع من نفسه وحجاب من غلظة طبعه؛ فبقدر سعيه وحركة باطنه يتلطّف دهنية قلبه ومقدحة طبعه، ويستعد كبريت نفسه لأن ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت أو نور من أنوار الجبروت، وكيف لا وقد بيّنّا من قبل أنّ الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس **لقبول التصورات الكلّية، وعرفت إنّ حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر: فكثيراً ما يقع للذهن التفات إلى تصور محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم أو رواية أو سماع من شيخ أو شهادة عدل أو تواتر. فظهر إنّ الانسان يمكنه أن يتعلّم من نفسه، وكلّما كان

---

* قوله: «بالأفق الأعلى» أي في حاشية السافلة عندهم. وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر ويتمثّل عند المتعلم.

** قوله: «لقبول التصورات الكلّية» أي لقبول التصورات الكلّية المفهومية.

كذلك فإنّه يسمّى حدساً. وهذا الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس فربّ إنسان بالغ في جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو أكبّ طول عمره على مسألة واحدة تعذّر عليه تحقيقها وانصرف عنها بدون مطلوبه، وربّ إنسان يكون بضدّ ذلك حتى أنّه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفتة حصل له ذلك، ثمّ لمّا كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاءً وكدورة وقوة وضعفاً في الذكاء، وكثرة وقلّة في الحدس فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عالية شديدة قويّة الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير والرحموت فمثل هذا الانسان يدرك بشدّة استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علماً بحقائق الأشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى وكذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية، وتلك القوة تسمّى قوة قدسيّة، وهي في مقابلة الطرف الأدنى من أفراد الناس ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف. أمّا الكم فلكونه أكثر استحضاراً للحدود الوسطى، وأمّا الكيف فمن وجوه: أحدها أنّها أسرع انتقالاً من معقول إلى معقول ومن الأوائل إلى الثواني ومن المبادي إلى الغايات. وثانيها أنّها تدرك العقليات الصرفة من حيث إنّياتها وهويّاتها لا من حيث مفهوماتها وماهياتها العامّة، فإنّ الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الإدراك *دون المعارف الكلّية وإن كانت هي أيضاً وسيلة إلى ذلك الوصول إذا استحكمت ورسخت أصول معانيها في النفس، ولذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة. وثالثها أنّ سائر النفوس تعيّن المطالب أوّلاً ثمّ تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها، وأمّا النفس القدسية فيقع الحدّ الوسط لها في الذهن أوّلاً ويتأدّى الذهن

---

* قوله: «دون المعارف الكلّية» أي المعارف الكلّية المفهومية. وقوله: «تعين المطالب أوّلاً... فيكون دليلها إنّياً تحقيقاً.

منه إلى النتيجة المطلوبة ، فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدّماً على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر في نفسه في ذوات المبادي اللميّة .

* فصل (٢٠)

في أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس

أمّا المطلب الأوّل فلأنّ العلّة إمّا أن تكون علّة لذاتها أو لا تكون علّة لذاتها فإن لم تكن علّة لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلّة بالحقيقة بل العلّة بالحقيقة هي ذلك المجموع . ثمّ الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الأوّل إلى أن ينتهي إلى شيء هو لذاته يكون مقتضياً للمعلول ، **فمن عرف ذلك الشيء لا بدّ وأن يعرف منه إنّه لذاتـه علّة لذلك المعلول ، فإنّ ذاته إذا كانت لذاتها لا لغيرها علّة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب أن يعلمها على الجهة التي بها يوجب المعلول ، ومتى علم منها أنّه علّة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم له بذلك المعلول لأنّ العلم بأحد المضافين على الجهة الموقعة للإضافة يوجب العلم بمضاف آخر ، هذا ما يستفاد من كتب القوم .

أقول : التحقيق في هذا المقام أنّ العلة قسمان علّة هي بماهيتها موجبة

---

* قوله : «فصل في أنّ العلم بالعلة ... » ناظر إلى الفصل الثاني والعشرين من الطرف الأوّل من المباحث المشرقية في أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ، وأنّ العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلّة (ط حيدرآباد الدكن ، ج ١ ، ص ٣٥٧) .

** قوله : «فمن عرف ذلك الشيء ... » وهو الحق كما سيأتي . قوله : «فمن علمها على ما هي عليه» أي على نحو أنّها علّة . قوله : «وعلّة ليست هي ... » أي وعلّة ليست هي كما في الأوّل بماهيتها موجبة للمعلول . وقوله : «بل خصوص وجودها» إمّا الذهني أو الخارجي .

للمعلول كالأربعة للزوج والمثلث لذي الزوايا، ومثل هذه العلة متى علمت ماهيتها علم لازمها لا محالة إذ اللّازم لازم لذاتها وماهيتها من حيث هي هي، وعلّة ليست هي بماهيتها موجبة للمعلول بل إمّا بوجودها الذهني أو بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لا يجاب العلم بمعلولها وأيضاً العلم بها وبكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية لا يجب أن يؤدّي إلى العلم بمعلولها لأنّ الجهة المقتضية لمعلولها ليست هي نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخّصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله. وقد علمت أنّ الإطّلاع على نحو من الوجود بهويّته لا يمكن إلّا بأن يتحد العالم به * أو بما هو محيط به ومبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما إنّ العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها، فإذا علم أحد علّة من العلل على الوجه الذي ذكرناه فلا بدّ أن يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت، وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه إنّ قول الحكماء إنّ العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول إن أُريد به إنّ العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك أنّما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهية علته. وإن أُريد به إنّ العلم بالعلة من حيث هي علّة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وإن كان حقّاً، لكنّه عديم الفائدة فإنّ المتضائفين معان في التعقل لا تقدّم لأحدهما على الآخر أيّ متضائفين كانا. ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول. وإن أُريد به أنّ العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا أيضاً عديم الجدوى فإنّ العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من أجزائه فإذا علم جميع جهات العلة فمن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا

---

* قوله: «أو بما هو محيط به» أي بفنى فيه.

ديدهٔ ما چون بسى علّت در اوست　　　رو فدا كن ديد خود در ديد دوست

المعلول، *والكل غير مقتض لجزئه بل العكس أولى لأنّ الجزء من أسباب تحقق الكل بوجه، ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فإنّ مرادهم ليس شيئاً مما ذكره بل إنّ العلة إذا علمت بحقيقتها التي هي بها علة تقتضي وجوب وجود المعلول حتى إنّ حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس إلى لازمها من حيث هي هي، فظهر إنّ كل معلول من لوازم ماهية علته سواءٌ كانت تلك الماهية عين الوجود أو غير الوجود. أو مع الوجود.

**فإن قلت: ذات العلة مغائرة لعلّية العلة فإنّ علّية العلة مقولة بالقياس إلى معلولية المعلول وذات العلة غير مقولة بالقياس إلى شيء، وإلّا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكنّ المبدأ الأوّل القائم بذاته علّة لما سواه هذا خلف.

وأيضاً فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلول مع أنّها متقدمة عليه هذا خلف. وإذا ثبت المغائرة بينهما وثبت إنّ ذات العلة غير مقولة بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول.

فنقول في حل هذا الإشكال: إنّ علّية العلة لا يمكن أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على حقيقة العلة ووجودها وإلّا لكانت علّية العلة لتلك العلّية أيضاً زائدة على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل، فإذاً علّية العلة نفس ذاتها المخصوصة، فيلزم من العلم بها العلم بالمعلول، وأمّا كون المضاف من جملة الأعراض وذات

---

* قوله: «والكلّ غير مقتض لجزئه بل العكس أولى...» وذلك لأنّ الكلّ غير مقدّم حتى يقتضي للغير، بل العكس أولى لأنّ الجزء مقتضٍ لأنّه مقدّم، لأنّ الجزء من أسباب تحقق الكلّ بوجه الجزئية للعلّة أو الإعداد.

** قوله: «فإن قلت: ذات العلة...» إلى قوله: «وأمّا كون المضاف الخ» من كلام الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٥٩).

العلة قد تكون جوهراً فكيف يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً فجوابه كما أشرنا إليه في مباحث المضاف أنّ وجود الجوهر غير ماهيته العقلية فالجوهر إذا كان موجوداً وهو بحقيقته علّة لشيء *فتلك الماهية الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من تعقّلها على هذا الوجه الكلّي تعقّل كونها علّة أو مضافة فإضافية العلّية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر. فالوجود المنسوب إليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته وإذا نسب إليها من حيث كونها سبباً لشيء أو مرتبطاً به أيّ ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف وكأنّه وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء **إلّا أنّه غير مستقل الوجود كما أنّه غير مستقلّ الماهيّة؛ فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنّه غير موجود في الخارج وإلّا لزم الكذب في قولنا هذا علّة وذاك معلول وهذا أب وذاك إبن.

فإن رجعت وقلت: إنّ لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس أحدهما داخلاً في الآخر، وإذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

فنقول: هيهات ليست مغائرة العلة والمعلول كمغائرة زيد وعمرو، وكمغائرة جسم وجسم حتى يمكن تصور أحدهما مع الغفلة عن الآخر بل وجود

---

* قوله: «فتلك الماهية الجوهرية» أي غير الوجود. قوله: «فإضافية العلّية» الإضافة بيانيّة. قوله: «هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته» أي بلا لزومه تعقّلاً لتعقّل كونها علّة أو مضافة. قوله: «وإذا نسب إليها» أي إلى العلة. وقوله: «كان ذلك الوجود ...» أي على هذا لزم تعقّله بتعقّل الغير؛ ووجود المضاف أي العلة.

** قوله: «إلّا أنّه غير مستقلّ الوجود ...» أي الوجود على هذه الجهة بخلاف مثل السواد العارض.

المعلول بخصوصه من نتائج وجود العلة ولوازمها، ونسبة وجوده إلى وجود العلة نسبة لوازم الماهية إلى الماهية، ووجود العلة ليس إلّا تمام وجود المعلول وكماله، *والمغائرة بينهما كالمغائرة بين الأشدّ والأنقص، وبالجملة التعقل التامّ أن يكون مطابقاً للوجود الخارجي بل متحداً به فإذا كان الشيء بذاتها سبباً للمعلول بلا واسطة وجب أن يكون العلم بعلّته مقتضياً للعلم به بلا واسطة.

وأمّا المطلب الثاني وهو أنّ العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه أنّ موجب الشيء لا بدّ أن يكون علّته فالعلم بالعلة إذا حصل **من جهة العلم بشيء فذلك العلم لا بدّ وأن يكون علّة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم كما مرّ فلا بدّ وأن يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس إلى علته، وإذا كان المعلول بخصوصية ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علّة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال، نعم ***لمّا كان استناد

---

* قوله: «والمغايرة بينهما كالمغائرة بين الأشدّ والأنقص» قوله سبحانه: ﴿أوَلم يروا أنّ الله الذي خلقهم هو أشدّ منهم قوّة﴾ (فصّلت / ١٦).

** قوله: «من جهة العلم بشيء» ذلك الشيء هو المعلول ههنا، فذلك العلم أي العلم الأوّل وهو العلم بالمعلول لا بدّ وأن يكون علّة أي موجباً مقتضياً للعلم بالعلة، لكنّ وجود المعلول بالذات يتّحد بالعلم أي بالعلم بالمعلول كما مرّ، فلا بدّ وأن يكون لذلك المعلول ضرب من العلّية بالقياس إلى علته ـ أي بعد الاتحاد بين وجود المعلول والعلم بالمعلول إذا كان العلم بالمعلول علّة للعلم بالعلّة، فيكون وجود المعلول المتحد به علّة لوجود العلّة، فافهم.

*** قوله: «لمّا كان استناد المعلول إلى علّته لأجل أنّه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم...» فحينئذٍ يكون المعلول مقتضياً للعلّة، وقد سبق في أوائل الكتاب أنّ الوجودات أيضاً لمّا كانت صرف الربط بالحق فالعلم بها لا يخلو من معرفته ـ تعالى شأنه ـ لأنّ معرفة أمور هي نفس الربط والمربوط بشيء بما هي به لا ينفك عن معرفة ذلك الشيء بوجه، قوله: «والعدم يقتضي مرجّحاً» أي العدم بلسان الحال يقتضي مرجّحاً.

المعلول إلى علّته لأجل أنّه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم إذ لو كان له استقلال في أحدهما لامتنع استناده إلى سبب فالممكن من جهة ماهيته المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم يقتضي مرجحاً ما وعلّة ما لا علة مخصوصة ؛ فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح ما وعلة ما *ولذلك قيل الإمكان علّة الافتقار إلى علّة مطلقة فإذا كان المعلول لإمكانه محوجاً إلى العلة والإمكان موجباً للحاجة إلى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بماهية المعلول موجباً للعلم بالعلة المطلقة ، وأمّا العلة فإنّ اقتضاؤها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فإذن عليّتها لا بدّ وأن تكون من لوازم ذاتها المعيّنة ، والعلة المعيّنة لا يقتضي معلولاً مطلقاً وإلّا لكان لا يتخصص إلّا بقيد آخر ؛ فالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علّة علّة هذا خلف ، فثبت إذن أنّ العلة بحقيقتها المعيّنة تقتضي معلولاً معيّناً فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعيّن ، وأمّا المعلول فلا يقتضي العلة المعيّنة من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة .

فإن قلت : المعلول المعيّن إذا لم يقتض علّة معيّنة كانت نسبته إلى علته وإلى سائر الأشياء واحدة فلماذا استند إليها دون غيرها .

قلنا : المعلول المعيّن يقتضي علّة مطلقة لكن العلة المعيّنة اقتضت معلولاً معيّناً ، فتعيين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء تلك العلة لذلك المعلول ، ولمّا كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك

---

* قوله : «ولذلك قيل الإمكان ...» قوله هذا إلى قوله : «ولهذا نظائر كثيرة» كلام الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن ، ج ١ ، ص ٣٦٠) . قوله : «فلم يكن ما فرضناه علّة ...» أي فلم يكن ما فرضناه علّة معيّنة تامّة علّة وهذا خلف .

المعلول استحال أن تؤثّر فيه علّة أخرى لامتناع توارد علّتين على معلول واحد، ولهذا نظائر كثيرة: منها أنّ نسبة الجنس كالحيوان إلى الفصل كالناطق وإلى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصّة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان إلى جميع الفصول؛ فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة إلى فصل من الفصول أيّ فصل كان لكن تحصّله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل أنّما كان من جهة الفصل لا من جهته، وكذلك النوع يحتاج في تحصّله الشخصي الوجودي إلى تشخّص ما أيّ تشخّص كان لكن تحصّله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية أنّما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته، وما اشتهر عند الناس أنّ بعض الماهيات النوعية *كالإبداعيات نوعها مقتض للتشخص الخاص وأنّ التشخص قد يكون من لوازم النوع أي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لأنّ التشخص لا يكون إلّا بالوجود، وقد مرّ في مباحث الوجود أنّ الوجود يمتنع أن يكون معلول الماهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي الماهية فيما له ماهية، والفصل يقتضي الجنس فيما له جنس؛ فبالوجود الخاص تشخّصت الماهية وصارت شخصاً معيّناً، وبالفصل المعيّن تعيّنت طبيعة الجنس وصارت نوعاً مخصوصاً فلأجل هذا العلم بالتشخص يوجب

---

* قوله: «كالإبداعيات نوعها ...» بل لكفاية إمكانها الذاتي في فيضان التشخّص وعدم المادة القابلة لمقادير مختلفة انحصرت في شخص عندهم. وقوله: «يمتنع أن يكون معلول الماهية ...» فلا يكون التشخّص من مقتضياتها. وقوله: «يقتضي الماهية في ما له ماهية ...» أي عند تنزّله عن مقامه الشامخ، وتنزّله عندهم عبارة عن الإفاضة. وقوله: «لا يغيب الشهود عن الوجود» أي ويكون الشهود عين الوجود وبالعكس.

العلم بالنوع الذي هو معلوله بخصوصه . وكذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه ، ولا يلزم من العلم بوجود النوع إلّا العلم بوجود تشخص ما من التشخصات ولا من العلم بوجود الجنس إلّا العلم بوجود فصل ما من الفصول .

فإن قلت إذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علماً حضورياً شهودياً بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بدّ وأن يجب من ذلك العلم بخصوصية ذات العلة أيضاً فلا فرق بين العلمين أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضياً للآخر .

قلنا : ليس الأمر كذلك لما علمت أنّ وجود العلة أقوى من وجود المعلول فكما أنّ وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ أيضاً إلى مثله فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ إلى الإحاطة بوجودها ولا نيل مرتبتها في الوجود ، ولهذا المعنى قال يعقوب بن إسحاق الكندي إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا بفيضه علينا وكنّا غير متصلين به إلّا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب ألّا ينسب قدر أحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنّها أغرز وأوفر وأشدّ استغراقاً لنا ، وإذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحق بُعداً كثيراً مَن ظنّ أنّ العلة الأولى لا يعلم الجزئيات انتهى .

فصل (٢١)

في أنّ العلم بذي السّبب يمتنع حصوله إلّا من جهة العلم بسببه

هذه المسألة أيضاً كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها إلّا بتحقيق مباحث الوجود فنقول : يجب أن يعلم أنّ اليقين التام بالشيء أنّما يحصل بأن كانت الصورة

العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه فالذي له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته وإلّا امتنع استناده إلى السبب، وقد سبق منّا القول بأنّ الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة ماهيتها *وإلّا لكانت المعلولات كلّها من لوازم الماهيات، ولكان المبدأ الأوّل ذا ماهية، ولكان العلم بكل ماهية يوجب العلم بكنه الباري جلّ مجده وبجميع أسباب تلك الماهية، ولكان جميع مقومات الوجود مقومات الماهية إذ كان الوجود أمراً انتزاعياً إضافياً عند ذلك، والكل محال. فكل معلول له ماهية وله وجود فإذا نظرت إلى ماهيته من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقل ماهيته إلّا إلى أجزاء ماهية من جنسه وفصله، وإذا نظرت إلى اعتبار كون تلك الماهية موجودة فهي لإمكان موجوديتها تحتاج إلى علّة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علّة موجبة مطلقة فإنّها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد. وأمّا إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية إلّا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة وكما أنّه بالنظر إلى ماهيته الإمكانية غير موجودة ولا واجبة، وبالنظر إلى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير فكذلك العلم الحاصل بماهيته لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل إلّا من العلم بسببه، وبالعلم بسببه يصير واجب العلم به ممتنع التغيّر، وكما أنّ وجوده لا يحصل إلّا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل أن يحصل من جهة أخرى وهي غير جهة العلم بسببه

---

* قوله: «وإلّا لكانت المعلولات كلّها من لوازم الماهيات» ولا يخفى عليك أن لوازم الماهيات أمور اعتبارية، ومقوّم الوجود ليس بمقوّم للماهية لأنّه مفيد لوجود المعلول ومقوّم الماهية ذاتياتها. قوله: «ولكان المبدأ الأوّل ذا ماهية» وذلك للزوم المناسبة ولفرض أنّ الجاعلية بها. قوله: «ولكان العلم بكل ماهية يوجب العلم بكنه الباري ...» وذلك لأنّه بمنزلة الجنس والفصل في التقويم.

وإلّا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان ، سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو محال لأنّ المفروض أنّ العلم به متحد معه ، وإذا كان وجود الشيء مطابقاً للعلم به يجب أن يكون وجود علته مطابقاً للعلم بعلته لأنّ وحدة المعلول يستلزم وحدة علّته . فثبت إنّ العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل إلّا من جهة العلم بمباديها .

ولقائل أن يقول : إنّا إذا علمنا وجود البناء علمنا أنّ له بانياً مع أنّ البناء لا يكون علّة للباني بل الأمر بالعكس .

فنقول : العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بنّاء ، واحتياجه إلى البنّاء حكم لا حق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالاً بالعلة على المعلول ، ثمّ العلم بحاجة شيء إلى شيء لمّا كان مشروطاً بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار الباني معلوماً لكون العلم بالإضافة إليه حاصلاً ، وجميع البراهين الإنّية من هذا القبيل فإنّها كالبراهين اللمّيّة في أنّ العلم لا يحصل فيها إلّا من جهة إضافة العلة إلى المعلول : فإنّ المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولاً ولكن بوصف معلوليته ونقص إمكانه علّة للحاجة إلى علّة ما من العلل . فكون برهان الإنّ برهاناً مفيداً لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود علّة ما على الإطلاق لهذا المعلول ، وكونه دليلاً مفيداً للظن لأجل إفادته علامة من علامات العلة المخصوصة وأثراً من آثارها كما حقّق في مقامه . وبالجملة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من أسبابه وعلله وإن كان في غاية الجودة ونهاية القوة فإنّه ليس بممتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال ، وأمّا إذا حصل العلم بشيء من جهة العلم بأسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير أصلاً وإن تغيّر وجود المعلول في نفسه مع أنّ العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده ، وهذا من غوامض مسائل الإلهية التي لا يدركها إلّا الكاملون سنوضّح ذلك في تحقيق علم الباري إن شاء الله

تعالى. وأمّا الشيء الذي يكون غنيّاً عن السبب والمقوم فالعلم به إمّا أن يكون أوّلياً بديهياً وإمّا أن يكون مأيوساً عن معرفته وإمّا أن لا يكون إليه طريق إلّا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه وحينئذ لا يعرف كنه حقيقته وماهيته، والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حدّ له إذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية، ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب الماهية كالجنس والفصل. ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الأشياء وهو البرهان على كل شيء وأقرب من كل شيء إلى كل شيء كما قال عزّ مَن قال: ﴿ونحن أقرب إليكم من حبل الوريد﴾ وقال: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ وهو البرهان على ذاته كما قال: ﴿شهد الله أنّه لا إله إلّا هو﴾ وقال: ﴿أوَلَم يكف بربّك إنّه على كل شيء شهيد﴾ وقال: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله﴾.

واعلم أنّ في هذا المقام إشكالاً عظيماً سيّماً على طريقتنا في باب الوجود من أنّ العلّية والمعلولية ليست إلّا في حقيقة الوجود والماهية مجعولة بالعرض فيرد حينئذ أنّ علم الانسان بنفسه هو عين وجود نفسه ووجود نفسه من جملة الأمور التي هي ذوات المبادي، وقد ثبت إنّ العلم بذي المبدأ لا يحصل إلّا من العلم بمبدئه، ومبدأ وجود الشيء لا يكون إلّا وجود مبدئه، وإذا كان العلم بذي المبدأ في غاية الوثاقة والقوة يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة والقوة، ثمّ لا أوثق ولا أقوى من علمنا بنفوسنا لأنّ علمنا بذاتنا عين ذاتنا. ولا يمكن أن يكون حصول شيء لشيء أقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب أن يكون علمنا بمبدأ نفوسنا لكن مبدأ نفوسنا ينتهي إلى واجب الوجود لذاته، وقد مرّ أنّ العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن إلّا لواجب الوجود كما قال: ﴿ولا يحيطون به علماً وعنت الوجوه للحيّ القيوم﴾.

*وحلّ هذا الإشكال مما قد حصل لبعض الفقراء إلّا أنّ العبارة تقصر عن تقريره على ما هو حق أدائه لدقّة مسلكه وخفاء سبيله، ومع ذلك نشير إليه بأنّ علمنا بنفوسنا لمّا كان عين وجود نفوسنا فلا بدّ أن يكون العلم بمبدأ نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدأ لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدأ عين المبدأ وحصوله له لا لنا لأنّ وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها **وكذلك العلمان فإذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وإن حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا، ولمّا كانت إضافة مبدئنا إلينا إضافة الإيجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع إضافة إيجاده إيّانا وفاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدّم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدّماً بالإيجاد علينا، ***وبالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود في

---

* قوله: «وحلّ هذا الإشكال...» حاصل الجواب أنّه كما أن علمه ـ تعالى ـ بالأشياء وجود الأشياء لا من شيء، كذلك علمنا به عبارة عن وجوده على نحو الإيجاد والعلّيّة لنا، وذلك العلم حاصل لنا به ـ تعالى ـ فافهم.

** قوله: «وكذلك العلمان» أي أحدهما تابع للآخر، فإذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا كنفس وجودنا الحاصلة من وجود مبدئنا وإن حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا لنا، ولما كانت إضافة مبدئنا إلينا ووجوده لنا إضافة الإيجاد والفاعلية ووجود العلة للمعلول وحضورها له لا حضورها الذي لنفسه يكون للمعلول، فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع إضافة إيجاده إيّانا وفاعليته لنا. وبالجملة وجوده الذي لنا لا وجوده بما هو لنفسه، ووجوده لنا هو كونه بحيث نقوم به. وهذا كما أنّ الجوهر له وجود وحقيقة في نفسه ووجود للعرض، ووجوده في نفسه هو كونه قائماً بنفسه، أي لا في محلّ وموضوع كالجسم، ووجوده للعرض هو كونه محلاً له ووجود المحلّ والموضوع للحالّ فيه مع قطع النظر في ذلك عن كونه قائماً لا في موضوع أو فيه وعدم مدخلية لذلك في وجوده للعرض وإن ثبت من وجه، ودليل عدم قيام العرض بالعرض فعلى فرض ثبوته فهو أمر لا يضرّ بما أوردنا الكلام فيه.

*** قوله: «وبالجملة وزان العلم بعينه...» كلام كامل في تعريف العلم في غاية الرصانة، فخذه

واغتنم.

أقول: يناسب البحث عن المقام نقل بيان إمام الموحّدين، حجّة الله على العالمين، الوصيّ أمير المؤمنين، علي العالي الأعلى ـ عليه الصلوة والسلام، في جواب سؤال كميل ـ رضوان الله عليه ـ عن الحقيقة، وبيان العالم الجليل عبدالرزّاق الكاشاني ـ رحمة الله عليه ـ كما يلي:

«سأل كميل بن زياد ـ رضي الله عنه ـ عن إمام المتقين، يعسوب الدين، حجّة الله على العالمين، علي بن أبي طالب ـ سلام الله عليه ـ فقال: ما الحقيقة؟ فقال عليه السلام: ما لك والحقيقة. فقال كميل: أو لستُ صاحب سرّك؟ فقال عليه السلام: بلى، ولكن يرشح عليك ما يطفح منّي. فقال كميل: أو مثلك يخيّب سائلاً؟! فقال عليه السلام: كشف سبحات الجلال من غير إشارة. فقال: زدني بياناً. فقال عليه السلام: محو الموهوم مع صحو المعلوم. فقال: زدني بياناً. فقال: هتك الستر بغلبة السرّ. فقال: زدني بياناً. فقال: جذب الأحديّة لصفة التوحيد. فقال: زدني بياناً. فقال: نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره. فقال: زدني بياناً. فقال: أطفِ السراج فقد طلع الصبح».

قوله: «فقال: ما الحقيقة؟» الحقيقة هنا هو الشيء الثابت الواجب بذاته الذي لا يمكن تغييره باعتبارها. ولمّا كان كميل من أصحاب القلوب طالباً لمقام الولاية الذي هو مقام الفناء في الذات الأحدية اقتضى حاله السؤال عن الحقيقة. فأجاب عليه السلام ما يدلّ على أنّه مقام عالٍ بعيد عن صاحب القلب لا يرتقي إليه إلّا صاحب الاستعداد الكامل.

قوله عليه السلام: «ولكن يرشح عليك ما يطفح منّي» تصديق له بأنّه مستعدّ لذلك المقام لكنّه غير واصل إليه لأنّ رشح النور من صاحب الكمال لا يكون إلّا على المستعدّ القابل. فهذا الكلام يدلّ على أنّه ـ عليه السلام ـ في مقام التكميل والاستقامة، وأنّ كميلاً في مقام القلب قابلاً مترقياً لم يصل بعدُ إلى مقام الفناء حتى يدرك الحقيقة، إذ لو لم يكن له عليه السلام مقام الاستقامة والتكميل في الولاية ومقام البقاء بعد الفناء عين الجمع بل كان مستغرقاً في الذات الأحدية لم يكن له وجود حتى يطفح منه شيء، ولا يكون له وجود حتى ترشح عليه شيء؛ وكذا لو كان كميل في مقام الولاية مستغرقاً في عين الجمع لم يرشح عليه شيء. فكان عليه السلام في مقام فناء الفناء موجوداً بالوجود الموهوب الحقّاني ممتلياً بالأنوار الأحدية.

قوله عليه السلام: «محو الموهوم مع صحو المعلوم» وليس وجود الغير إلّا نقشاً موهوماً؛ فمن

القوة والضعف والعلّية والمعلولية، وللأشياء كينونية عند ذواتها المعلولة وكينونيّة عند مباديها وأسبابها؛ وكينونتها عند مباديها وأسبابها أقوى من كينونيتها عند ذواتنا. وكون الشيء عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه؛ لأنّ كونه مع نفسه بالإمكان وكونه مع جاعله بالوجوب. ونسبة الوجوب أقوى من نسبة الإمكان وللجميع كينونته عند مبدأ الكلّ على وجه أعلى وأرفع من كلّ كون. وفي الأدعية النبويّة على الداعي بها وآله أكمل الصلوات: يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكوّن لكل كون.

فصل (٢٢)

في أنّ الشيء إذا علم من طريق العلم بعلله وأسبابه * علماً انطباعياً فلا يعلم إلّا كلّياً

إعلم أنّ العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لماهية المعلوم، وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا. وعلم الباري جلّ مجده

أخلصه الله ـ تعالى ـ من عباده محى عنه ذلك الوجود الموهوم الذي ليس إلّا نقشاً خالياً لا وجوداً حقيقياً يحتاج إلى الفناء.

قوله عليه السلام: «فقال نور يشرق من صبح الأزل...» ظهر النور الذاتي الأحديّ من صبح الأزل، من أزل الآزال اللّائح على مظاهر صفات الحق وهي أعيان الموجودات. «فيلوح على هياكل التوحيد آثاره»: أي صفاته وأفعاله. أي ظهور الذات في مظاهر الصفات. وشهود الوحدة في صورة الكثرة. وحضور الإجمال في عين التفصيل. ووجود التفاصيل في عين الجمع: وهياكل التوحيد هي أعيان الموجودات وصور أسماء الله ـ تعالى ـ في مقام التوحيد. فقال: «أطف السراج» ـ أي دع البيان العلمي. «فقد طلع الصبح». أي طلع عليك نباشير نور الحق.

* قوله: «علماً انطباعياً» أي علماً ارتسامياً. قوله: «العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية

بالأشياء عند متأخري الحكماء بصور ذهنية قائمة زائدة على ذاته تعالى، وكل علم صوري فهو كلّي وكذا ما يترتب عليه وينشأ منه ولو تخصص بألف تخصيص، فإنّه أيضاً كلّي لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين؛ فالعلم إذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بدّ وأن يتأدّى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلّي أيضاً.

وأمّا بيان ذلك وكيفيته فقد بيّنه الحكماء القائلون بالعلم الصوري الحصولي كالشيخ الرئيس وأتباعه مثل بهمنيار وغيره *فقد قال الشيخ في كتابي الشفاء والنجاة هكذا: وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلّا فذاته إمّا متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء وإمّا عارضة لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كلّ وجه، وهذا محال ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال، ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير،

لماهية المعلوم» وهو العلم الحصولي. وقوله: «وقد يكون بنفس وجوده» وهو العلم الحضوري. وقوله: «بصور ذهنية قائمة زائدة على ذاته تعالى» أي بصور كلّية مخترعة له وهي ما لا يترتب عليها آثار الأشياء الخارجية. وقوله: «وكل علم صوري ...» أي كل علم بماهية الشيء، أو لو كان العلم بها وبعوارضها أيضاً لا بوجه المرآتية عن الوجود الخاص فهو كلّي. وقوله: «ولو تخصص بألف تخصيص ...» فما قالوا في تعريف الجزئي من منع تصوّره عن الشركة أرادوا أنّ الصورة الذهنية إذا لوحظت حكايتها عن الوجود الخاصّ فلا شركة فيها لأنّ المذية بنحو الوجود.

* قوله: «فقد قال الشيخ في كتابي الشفاء و...» قاله في الفصل السادس من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء (ص ٣٨٤ بتصحيحنا وتحقيقنا). قوله: «فذاته إمّا متقوّمة بما يعقل» وما يعقل متقوم بالأشياء فيكون تقوّم الذات بالأشياء أي تقوّم الأشياء التي هي المعقولات له فرضاً بالأشياء الخارجة. وذاته تعالى متقومة بما يعقل فرضاً فتكون متقومة بتلك الأشياء الخارجة بالواسطة. وقوله: «من كل وجه» أي فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه أي من وجه العلم. وقوله: «أوّلاً» أي وبالقصد الأوّل.

والأُصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه، ولأنّه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامّة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أوّلاً وبتوسط ذلك بأشخاصها. ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً مشخصاً بل على نحو آخر نبيّنه فإنّه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنّها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلاً زمانياً أنّها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات، ثمّ الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة *وما يتبعها ممّا لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركّب لم تكن معقولة بل هي محسوسة أو متخيلة، ونحن قد بيّنّا في كتب أخرى أنّ كلّ صورة محسوسة وكلّ صورة خيالية فأنّما تدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة بآلة متجزئة، وكما أنّ إثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك إثبات كثير من التعقلات، بل الواجب الوجود إنّما يعقل كل شيء على نحو كلّي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ﴿فلا يعزبُ عنه مثقال ذرّة في السّمٰوات والأرض﴾ وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة. وأمّا كيفية ذلك فلأنّه إذا عقل ذاته وعقل أنّه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلّا وقد صار **من

---

* قوله: «وما يتبعها» أي لوازم الماهية. قوله: «بل هي محسوسة» إن كانت حاضرة؛ أو متخيلة، وهذا في زمان غيبتها.

** قوله: «من جهة ما يكون...» أي من جهة وجوده وكونه. وقوله: «تتأدّى بمصادماتها» ومصادفاتها. وقوله: «ومطابقاتها» أي مسبباتها. قوله: «من حيث لها صفات» أي من حيث لها صفات معرّفة لها. قوله: «فبالإضافة» جواب للشرط.

جهة ما يكون واجباً بسببه ، وقد بيّنّا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدّى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية . فالأوّل يعلم الأسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدّى إليها وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنّه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلّية أعني من حيث لها صفات وإن تخصّصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية . وقد قلنا إنّ مثل هذا الاستناد قد يجعل للخشصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها . ثمّ قال : ونعود فنقول : كما أنّك إذا تعلم حركات السماوات كلّها فأنت تعلم كلّ كسوف وكلّ اتصال وكلّ انفصال جزئي يكون بعينه ولكنّ على نحو كلّي لأنّك تقول في كسوف ما أنّه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا إلى كذا شمالياً فصيفياً ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدّة كذا ، وكذلك بين الكسوفين الآخرين حتى لا تغادر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلّا علمته ولكنك علمته كلّياً لأنّ هذا المعنى *قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كلّ واحد منها تكون حاله تلك الحال لكنّك تعلم بحجّة ما أنّ ذلك الكسوف لا يكون إلّا واحداً بعينه ، وهذا لا يدفع الكلّيّة إن تذكّرت ما قلناه قبل ، انتهى نقل ألفاظه . وبالجملة فمذهب الشيخ أنّ علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلّي وليس معنى ذلك إنّه يعلم طبائع الأشياء ونوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهّمه بعضهم

---

* قوله : «قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها ...» أي لا يمكن أن يكون في زمان إلّا كسوف واحد . قوله : «وليس معنى ذلك ...» كما فهمه الغزالي من كلام الحكماء ونسب إليهم ما لا يليق بهم .

بل مذهبه كما نصّ عليه أنّ الباري يعلم الشخصيات كلّها كما يعلم الكلّيات من الأجناس والأنواع لكنّه يعلمها بنعوت وصفات كلّية نوعها منحصر في شخص منها، وبعض المتأخرين كالمحقق الطوسي ومَن في طبقته وإن خالفوه في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنّهم لم يتمّوا الأمر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاؤوه في ذلك، ونحن قد أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبيّنّا وجه القصور في إيراداتهم عليه، وكيفية علم الباري بالأشياء ليست كما زعموه ولا كما قرّره الشيخ بل كما حقّقناه، وموعد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى.

فصل (٢٣)

في أنّ العلم بالشخصيّات يجب تغيّره بتغيّرها

*قال الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يقرّر أنّ الأشياء الجزئية كيف تعلم وتدرك علماً وإدراكاً يتغيّر معهما العالم، وكيف تعلم وتدرك علماً وإدراكاً لا يتغيّر معهما العالم بهذه العبارة: فإنّك إذا علمت أمر الكسوف كما توجد أنت ولو كنت موجوداً دائماً كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكلّ كسوف كائن ثمّ كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحداً لا يغيّر منك أمراً فإنّ علمك في الحالين يكون واحداً وهو أنّ كسوفاً له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدّة كذا، ويكون بعد كذا وبعده كذا، ويكون هذا العقد منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده، وأمّا أن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن

* قوله: «قال الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يقرر ...» راجع الفصل السادس من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء (ص٣٨٦ بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقاتنا عليه). قوله: «فإنّك إذا علمت ...» أي فإنّك مع تعلّقك بالهيولى إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت حين حدوثك ولو كنت موجوداً دائماً كان لك علم ـ بيان للشرط ـ: قوله: «فإن علمك في الحالين» جواب الشرط.

مفروض أنّ هذا الكسوف ليس بموجود ثمّ علمت في آن آخر أنّه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه، ولم يصح أن تكون في وقت الإنجلاء على ما كنت قبل الإنجلاء هذا *وأنت زمانيّ وآنيّ، والأوّل الذي لا مدخل في زمان وما في حكمه فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان وفي ذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد ومعرفة جديدة انتهى كلامه.

وتوضيحه أنّ العلم الانفعاليّ الذي يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهة العلم بأسبابها القصوى لا بدّ وأن يتغير بتغيرها فإنّك إذا علمت من زيد أنّه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإمّا أن يبقى العلم الأوّل أو لا يبقى فإن بقي لم يكن علماً بل جهلاً فذلك الاعتقاد **قد تغير في كونه علماً وإمّا إن لم يبق فالتغير هاهنا أوضح.

وقال بعض الناس: العلم بأنّ الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء، وهذا مما أبطلوه بوجهين:

الأوّل أنّه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أنّ زماناً من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم في النهار بأنّ الليل المستقبل سيوجد ثمّ جاء الليل ونحن في مكان لا نميّز بين الليل والنهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فينا علم بذلك ولو

---

* قوله: «وأنت زماني وآني ...» أي وهذا الذي ذكرنا من عدم تغيّر علمك في حالتي وجود المعلوم وعدمه والحال أنّك زماني فكيف بالأوّل ـ تعالى ـ الذي لا يدخل في زمان فهو أولى بعدم تغيّر علمه. قوله: «لا مدخل في زمان وما في حكمه» ما في حكم الزمان كالآن.

** قوله: «قد تغيّر في كونه علماً» وذلك لصيرورته جهلاً. قوله: «أنّه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا ...» فاعل فعل وجب هو جملة قوله الآتي: «أن نكون عالمين بوجود الليل»: وهكذا: «أن نكون عالمين بطلوعها».

علمنا في وقتنا هذا أنّ الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثمّ طلعت أن نكون عالمين بطلوعها وإن لم نشاهدها ولا أخبرنا بها ولا عرفنا ضيائها إذ فينا علم بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم.

والثاني أنّ العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم، وكما إنّ كون الشيء سيوجد مغائر لكونه موجوداً بل مناف له من حيث إنّ المفهوم من قولنا الشيء سيوجد أنّ الذي هو معدوم في الحال له تحقق وجود في الزمان المستقبل، وإذا كان المعلومان في أنفسهما متغايرين ومتنافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن أيضاً متغائرتين متنافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجددة على وصف تجددها لا بدّ وأن يكون متغيراً تبعاً لمعلومه، وأمّا العلم الحاصل من جهة أخرى ومبدأ أعلى فهو غير تابع لمعلومه ولا متغير بتغير معلومه.

*قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم: فنقول: إن تكثّر الأشياء إمّا بحسب حقائقها أو بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة، والكثرة المتفقة الحقيقة إمّا أن تكون آحادها غير قارة أي لا توجد معاً أو قارّة والأوّل منها لا يوجد إلّا مع زمان أو في زمان: فإنّ العلة الأولى للتغيير هو الزمان لكونه لذاته يتجدّد ويتصرّم على الاتصال ويتغير بسببه ما هو فيه أو معه، والثاني لا يمكن أن يوجد إلّا في مكان أو مع مكان فإنّ العلة الأولى للتكثر على هذا الوجه الموجود الذي يقبل الوضع لذاته أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسّية ويلزمه التجزّي

---

* قوله: «قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسألة العلم...» راجع المسألة العاشرة من شرح تلك الرسالة (ص٣٩). قوله: «والأوّل منها» أي الأوّل من هذين القسمين وهو قوله: «إمّا أن تكون آحادها غير قارّة...» وقوله: «والثاني لا يمكن...» أي الثاني من هذين القسمين وهو قوله أو قارّة.

بأجزائه مختلفة الأوضاع بمعنى أن يكون لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بأن يكون منه في جهة من الجهات وعلى بُعد من الأبعاد، وكلّ موجود يكون هذا شأنه فهو مادي. والطبائع المعقولة إذا تحصّلت في أشخاص كثيرة يكون الأسباب الأوّل لتعين أشخاصها وتشخّصها هي إمّا الزمان كما للحركات وإمّا المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيرة المتكثّرة الواقعة تحت نوع من الأنواع، وما لا يكون مكانياً ولا زمانياً فلا يتعلق بهما، ويتنفّر العقل من إسناده إلى أحدهما كما قيل الانسان من حيث طبيعة الانسان متى توجد أو أين توجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أيّ زمان يكون وأيّ بلدة يكون، بل إذا تعيّن شخص منها كهذا الانسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما، وكون الأشخاص المتفقة الحقائق زمانياً أو مكانياً لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زماني وغير مكاني فإنّ كثيراً منها بوجه أيضاً متعلق بالزمان والمكان كالأجرام العلويّة بأسرها وكلّيات العناصر السفلية، إذا تقرّر هذا فلنعد إلى المقصود ونقول: إذا كان المدرك أمراً يتعلق بزمان أو مكان فانّما تكون هذه الإدراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة أو غيرها فإنّه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول إنّه كان أو سيكون وليس الآن، ويدرك المتكثّرات التي يمكن له أن يشير إليها ويحكم عليها بأنّها في أيّ جهة منه وعلى أيّ مسافة إن بعد عنه. أمّا المدرَك الذي لا يكون كذلك فيكون إدراكه تامّاً فإنّه يكون محيطاً بالكل عالماً بأنّ أيّ حادث يوجد في أيّ زمان من الأزمنة. وكم يكون من المدّة بينه وبين الحادث الذي يتقدّمه أو يتأخّر عنه، *ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الأوّل بأنّ الماضي ليس موجوداً في الحال يحكم هو

---

* قوله: «ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك» بل يقال بأنّه موجود في الزمان الخاصّ.

بأنّ كل موجود في زمان معيّن لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله أو بعده، ويكون عالماً بأنّ كل شخص في أيّ جزء يوجد من المكان وأيّ نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته، وكم الأبعاد بينها جميعاً على الوجه المطابق للوجود، ولا يحكم على شيء بأنّه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب لأنّه ليس بزمانيّ ولا مكانيّ بل نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة. وإنّما يختصّ بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور والغيبة أو بأنّ هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتي أو فوقي *مَن يقع وجوده في زمان معيّن ومكان معيّن وعلمه بجميع الموجودات أتمّ العلوم وأكملها، وهذا هو المفسّر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلّي. وإليه أشير بطيّ السماوات التي هي جامع الأزمنة والأمكنة كلّها كطيّ السجلّ للكتب فإنّ القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء ويغيب عنه ما تقدّم نظره إليه أو يتأخر. أمّا الذي بيده السجل مطوياً يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها، وظاهر أنّ هذا النوع من الإدراك لا يمكن إلّا أن يكون ذاته غير زماني وغير مكاني، ويدرك لا بآلة من الآلات ولا بتوسط شيء من الصور، ولا يمكن أن يكون شيء من الأشياء كلّياً كان أو جزئياً على أيّ وجه كان إلّا وهو عالم به فلا تسقط من ورقة إلّا يعلمها ولا حبّة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلّا جميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود، فإنّ بالوجود يبيّن كل شيء ممّا مضى أو حضر أو يستقبل ويوصف بهذه الصفات على أيّ وجه كان. وأمّا العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح إلّا لمن يدرك إدراكاً حسّياً بآلة جسمانية في وقت معيّن ومكان معيّن، وكما أنّ الباري تعالى يقال إنّه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال إنّه ذائق أو شامّ أو لامس لأنّه

---

* قوله: «مَن يقع وجوده...» كلمة مَن فاعل لفعل يختصّ في قوله وإنّما يختصّ بالآن.

منزّه عن أن يكون له حواس جسمانية ولا ينثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكّده نفي العلم بالجزئيات المشخّصة على الوجه المدرَك بالآلات الجسمانية عنه لا ينثلم في تنزيهه بل يؤكّده، ولا يوجب ذلك تغيراً في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول إنّما يوجب التغير في معلوماته والإضافات التي بينه وبينها فقط؛ فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع، انتهى.

وحاصل ما أفاده هذا المحقق النحرير أنّ المدرِك إذا لم يكن وجوده وجوداً مادّياً واقعاً تحت الزمان والمكان فإنّه يشاهد جميع ما في الأكوان الزمانية والمكانية كما هي عليه كلّاً في زمانه ومكانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وإن كان معلوماته كذلك لكنّ العلم بها من ذلك العالم غير متغير، *وبالجملة هي في أنفسها وإن كانت متغيرة زمانية مكانية لكنّها من جهة نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة.

أقول: فيه موضع أنظار؛ الأوّل أنّك قد علمت مما بيّنّا لك أنّ المادة الجسمية مناط العدم والجهالة. وكما أنّ الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواءٌ علمه

---

* قوله: «وبالجملة هي في أنفسها...» أي وبالجملة أنّ المدركات في أنفسها وإن كانت الخ. قوله: «الأوّل أنّك قد علمت...» حاصله أنّ المادة بنحو المادية لم تكن معلومةً بالأسباب فافهم. وقوله: «وكما أنّ الصورة العقلية...» أي وكما أنّ الصورة العقلية بذاتها بالفعل معلومة بالذات والحقيقة. أي وكما أنّ الصورة العقلية للمدرك أو لصورة العقول أي العقول معلومة بالذات والحقيقة سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه، فكذلك الصورة الجسميّة المنغمسة في المادة مجهولة بالذات والحقيقة. أي لم تكن معلومة إلّا بالتجريد سواء كان في الوجود جاهل أو لم يكن. قوله: «أو ضعفاء الوجود» كالهيولى والزمان. قوله: «واستعداد الصور غير الصور» أي استعداد الصور الذي بالقوة غير الصور.

عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات والحقيقة سواءٌ كان في الوجود جاهل أو لم يكن كذلك حال الأعدام والقوى والإمكانات وسائر الأمور العدمية أو ضعفاء الوجود فإنّها لا صورة عقلية يطابقها في الحقيقة فمن رام أن يعقل الهيولى الأولى كما هي عليه لا يمكنه لا لنقص في عقله بل لضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود إلّا قوة الصور واستعدادها، واستعداد الصور غير الصور، وكل معقول الذات له صورة لا محالة. وهكذا القول في الأجسام المادية وذوات الأوضاع.

وثانيها أنّ الحكماء قد حكموا بأنّ وجود المحسوس بما هو محسوس *لا يمكن أن يكون معقولاً ولا مدركاً إلّا بآلة جسمانية. وأقاموا على صحّة هذه الدعوى برهاناً قطعياً لا يمكن القدح فيه.

وثالثها أنّ أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها بحسب ما هو الأمور عليه في الواقع لا يختلف بالقياس إلى شيء دون شيء لأنّها ليست بأجمعها من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما أُضيف إليه فالمادي في نفسه ماديّ أبداً، والمتغير بالذات متغير دائماً، وحقيقة المكان والمكانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها **مبائناً لغيره غير مجتمع معه في الحضور. وهذا الحكم لا يختلف بالقياس إلى مدرَك دون مدرِك حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الأعظم كان اختلاف المنظور إليه والمدرَك في القرب والبُعد والانقسام بحاله. وكذا حقيقة الزمان

---

* قوله: «لا يمكن أن يكون معقولاً» فكيف يكون معلوماً للمبدأ بالأسباب؟ قوله: «وأقاموا على صحّة هذه الدعوى برهاناً قطعياً...» ذلك البرهان هو لزوم انقلاب المادي بالمجرد وبالعكس. قوله: «لا يختلف بالقياس إلى شيء...» أي بالنسبة إلى مدرك مادي وبالنسبة إلى مدرك أعلى لا يكون مادياً.

** قوله: «مبائناً لغيره...» أي مبائناً لغيره وفاقداً له غير مجتمع معه في الحضور.

والزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الأجزاء لشيء منها في الوجود *سواءً كان بالقياس إلى ما فيها أو بالقياس إلى شيء آخر، ونحن قد أقمنا البرهان على أنّ جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت أو عنصرية هي متجددة الوجود والحدوث ولها التجدد والحدوث في كل آن من الآنات، وما كان وجوده وجوداً تجددياً، كيف يكون ثابتاً قديماً دائماً بالقياس إلى موجود آخر.

ورابعها أنّ العلم بالأشياء إمّا أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء أو يستفاد من أسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي، أمّا الأوّل فيجب تغيره بتغيّر المعلومات، وأمّا الثاني فالتغيّر فيه أظهر، وأمّا الثالث فهو يتصور على وجهين: أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من أتباع المشائيّين كالشيخ الرئيس ومَن يقتفي أثره، فتلك الصور لا محالة صور عقلية كلّية على ترتيب سببيّ مسببي بحسب أسباب وعلل كلّية ينتهي بالآخرة **إلى غايات حركات كلّية يتضمن الجزئيات على وجه كلّي لا يؤدي ذلك العلم إلى أن تعرف حال الشخصيات بما هي شخصيات، إذ العلم الانطباعي الذهني وإن تخصص ألف تخصيص لا يفيد الشخصية، ولا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصوره عن الاشتراك بين الكثرة. ***وثانيها أن يكون العلم بها نفس

---

* قوله: «سواء كان بالقياس إلى ما فيها» أي الزمانيات. أو بالقياس إلى شيء آخر أي المجردات. قوله: «هي متجددة الوجود ...» ذلك لمكان الحركة الجوهرية. وقوله: «أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب ...» أي الأسباب المؤدّية إلى الجزئيات.

** قوله: «إلى غايات حركات كلّية ...» تلك الغايات كالعقول. والحركات الكلّية كحركات الأفلاك.

*** قوله: «وثانيها أن يكون العلم بها ...» أي وثاني الوجهين أن يكون العلم بتلك الأسباب

وجودها، وهذا أتمّ العلوم وفي هذا العلم ينكشف جميع الأشياء ثنياتها وجزئياتها وطبائعها وشخصياتها وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدّس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود وللمفارقات النورية العقلية التي تحيط كالأفلاك الحسّية بعضها ببعض إحاطة عقلية. وهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلّا هو، وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسّية، وبه حياة جميع الموجودات حتى الجمادات، وما في حكمها كما سنوضّحه إن شاء الله.

وخامسها أنّ العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الإضافة حتى يحكم بأنّ المدرِك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد إضافته إليها لو صحّت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم والإدراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس، فعلى هذا يرد عليه *أنّ هذه الصورة الموجودة في المكان والزمان من أيّ قسم من أقسام العلوم والإدراكات فإنّها لو كانت صوراً علمية فهي إمّا محسوسة أو متخيلة أو موهومة أو معقولة إذ الإدراك منحصر في هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئاً منها كما اعترف به هذا النحرير حيث بيّن وعرّف كلاً منها، وذكر إنّ كلاً من تلك الإدراكات لا يحصل إلّا مع ضرب من التجريد إمّا عن المادة كالحس أو عنها وعن بعض صفاتها كالتخيل أو عنها وعن جميع صفاتها إلّا الإضافة إليها كالتوهّم أو عنها وعن صفاتها وعن الإضافة إليها جميعاً كالتعقل، وظاهر إنّ هذه الصور منغمرة في المواد

نفس وجود تلك الأسباب المؤدية إلى الجزئيات لا بصور عقلية زائدة على وجوداتها. قوله: «على وجه شخصي مقدّس» أي على نحو البساطة. لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الغير المتميز الذي لواجب الوجود.

* قوله: «أنّ هذه الصورة الموجودة ...» أي هذه الصورة الموجودة الخارجية الامتدادية.

غير مجرّدة عن نفسها فضلاً عن صفاتها وإضافتها فلو كانت مع مالها من الوجود المادي مدركة يلزم قسم آخر من الإدراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف.

وممّا يؤيّد ما ذكرناه من أنّ مجرد الإضافة لشيء إلى أمر موجود على أيّ نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقلية *قول الشيخ في إلهيات الشفاء حيث بيّن كيفيّة علم الله تعالى ولا يظن أنّ الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت وإلّا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلاً بالفعل بل هذه الإضافة له إليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان أنّما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنّه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب إلّا عندما يصير مبدأً فلا يعقل ذاته لأنّ ذاته من شأنها أن يفيض عنها كل وجود، وإدراكها من حيث شأنها إنّما كذا يوجب إدراك الآخر وإن لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطاً بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الأعيان انتهى كلامه.

وحاصله أنّ وجود الشيء في الأعيان مع وجود المدرِك في الأعيان ولا يكفي

---

* قوله: «قول الشيخ في إلهيات الشفاء ...» راجع الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء (ص ٣٩٠ بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقنا عليه، وج٢، ص٥٩٢ من الطبع الأوّل الرحلي)؛ أي ولا يظنّ أنّ الإضافة العقلية إليها وهي إضافة العاقلية للعقل إليها إضافة إليها كيف وجدت، أي ولو بالوجود المادي، وإن شئت قلت كيف وجدت أي سواء كانت بالفعل أو بالقوة. قوله: «ولو كانت من حيث ...» أي ولو كانت الإضافة المذكورة من حيث وجودها في الأعيان لكان أنّما يعقل ما يوجد في كل وقت فقط ولا يعقل المعدوم منها الخ. وقوله: «إلّا عندما يصير مبدأً» أي مبدأً بالفعل فلا يعقل ذاته الخ. قوله: «فيكون العالم الربوبي ...» تفريع على قوله بل هذه الإضافة.

في إضافته العقلية إليها بل لا بدّ في الإضافة العقلية أن يكون المدرَك بحال معقولة أي يكون وجوده وجوداً عقلياً حتى يمكن حصول الإضافة العقلية إليه. والوجود العقلي لا يكون إلّا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة؛ فقد علم أنّ الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافة العقلية إليها.

*فصل (٢٤)

في تفسير معاني العقل

إعلم أنّ النفس الإنسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة. والعاملة من هذه النفس لا تنفك عن العالمة وبالعكس بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنّها سفلية بعيدة عن جمعيّة القوى. أمّا العاملة فلا شك أنّ الأفعال الانسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة، وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلاً من غير كسب وقد يحتاج إلى كسب، واكتسابه أنّما يكون بمقدمات تلائمها فإذاً يتحقق هاهنا أمور ثلاثة:

الأوّل: القوة التي يكون بها التميّز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة.

والثاني: المقدّمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة.

والثالث: نفس الأفعال التي توصف بأنّها حسنة أو قبيحة. واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الإسمي فالأوّل هو العقل الذي يقول

---

* قوله: «فصل في تفسير معاني العقل...» المصنّف ـ قدّس سرّه ـ قد تصدّى أيضاً في شرح الحديث الثالث من كتاب العقل والجهل من شرحه على أصول الكافي للكليني ـ رضوان الله عليه ـ لمعاني العقل، فإن شئت فراجعه.

الجمهور في الانسان إنّه عاقل، وربّما قالوا في مثل معاوية إنّه كان عاقلاً، وربّما يمتنعون أن يسمّوه عاقلاً ويقولون إنّ العاقل مَن له دين، وهؤلاء أنّما يعنون بالعاقل *مَن كان فاضلاً جيّد الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شرّ، والثاني هو العقل الذي يردّده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله أو يردّه فإنّما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع فإنّ بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس يسمّونه العقل، والثالث ما يذكر في كتب الأخلاق **ويراد به المواظبة على الأفعال التجربية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقاً وعادة، ونسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية إلى العقل النظري. وأمّا القوة العاملة وهي العقل المذكور في كتاب النفس، فاعلم أنّ الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على إدراكات هذه القوة، وأمّا الإدراكات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب، وقد يخصّون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب، وأمّا القوة فنقول لا شك أنّ النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إمّا أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون فإن كانت خالية مع أنّها تكون قابلة لتلك الإدراكات كانت كالهيولى التي ليس لها إلّا القوة والاستعداد من غير أن يخرج في شيء من الصور من القوة إلى الفعل فسمّيت في تلك الحالة عقلاً هيولانياً. وإن لم تكن خالية فلا يخلو إمّا أن يكون الحاصل فيها

---

* قوله: «مَن كان فاضلاً ...» أي مَن كان فاضلاً فضيلة جبلية وهي قوة التميز.

** قوله: «ويراد به المواظبة ...» فيقال إنّه عاقل أي واظب على أفعال حتى حصل له خلقٌ حسن وعادة حسنة. وقوله: «إلى ما يستنبط ...» أي لا بدّ له من تلك الأفعال حتى يقتدر على إحراز النتيجة والوصول إليها. وقوله: «إلى العقل النظري» العقل النظري هو الذي لا يتعلق بالعمل. قوله: «تارة على هذه القوة» أي القوة العاملة.

من العلوم الأوليات فقط أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك ؛ فإن لم يحصل فيها إلّا الأوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمّى تلك الحالة عقلاً بالملكة أي لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل . وإنّما لم تسمّ هذه المرتبة من النفس عقلاً بالفعل لأنّ الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بإدراك الأوليات * والمفهومات العاميّة لأنّ الشيء لا يتحصّل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم يتعين أمراً متحصلاً إذ نسبة القضايا الأوّلية في باب المعقول إلى الصور العقلية النظرية كنسبة الجسمية المشتركة إلى الطبائع الخاصّة في باب المحسوس . فكما إنّ الشيء الجسماني لا يصير موجوداً في العين بمجرد الجسميّة ما لم يصر جسماً مخصوصاً له طبيعة مخصوصة فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصّل بمجرد المفهوم الأوّليّ العام ، والقضايا الأوّلية كمفهوم الوجود والشيئيّة ، وكقولنا الواحد نصف الإثنين والكلّ أعظم من جزئه . ثمّ إنّ النفس في هذه المرتبة إن تميّزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وشدّة الاستعداد وسرعة القبول للأنوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة تكاد أن تشتعل بنفسها كما أشار إليه تعالى : ﴿ يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ﴾ سمّيت القوة القدسية وإلّا فلا . وإن كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو إمّا أن تكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجّه الذهن إليها ، أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة ؛ فالنفس في الحالة الأولى تسمّى عقلاً بالفعل وفي الثانية عقلاً مستفاداً . وفي هذه المرتبة إن شاهدت تلك الصور في مبدئها الفيّاض فسمّيت عقلاً فعالاً . والاختلاف المشهور بين الناس في أنّ أسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت أنّ العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه

---

* قوله : «والمفهومات العاميّة» من المحسوسات التي هي قابلة للتجريد .

المراتب أمر واحد بل تقول من رأس:

قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في رسالة له: إنّ العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند قدماء الحكماء على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعال. *وإنّما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه وبين العقل الهيولانيّ كثير تفاوت في الدرجة العقلية إذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلوب وإن كان أحدهما أقرب والآخر أبعد فالعقل الذي هو بالقوة هو نفس ما أو جزء منها أو قوة من قواها معدّة أو مستعدّة لأن ينتزع ماهيات الموجودات كلّها أو صورها دون موادّها فيجعلها كلّها صورة لها أو صوراً لها. وتلك الصور المنتزعة من الموادّ ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلّا بأن تصير صوراً في هذه الذات. وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات واشتقّ لها هذا الإسم **من اسم تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت صوراً لها. وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور إلّا أنّك إذا توهّمت مادة جسمانية مثل شمعة مّا نقش فيها نقشٌ أو صورة شكل فصار ذلك النقش أو تلك الصورة في سطحها وعمقها جميعاً، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي

---

* قوله: «وإنّما أسقطوا العقل... » أقول: كلامه هذا، إلى قوله: «فالعقل الذي» ليس في نسخة الأصل للفارابي التي عندنا وكأنّه كلام صاحب الأسفار فتأمّل. قوله: «وإن كان أحدهما أقرب» وهو العقل بالملكة. قوله: «والآخر أبعد» وهو العقل الهيولاني. فالعقل الذي هو بالقوة هو نفسٌ ما أو جزء منها أي مرتبة منها وطليعة لها. أو قوة من قواها والنفس سلطان لها.

** قوله: «من اسم تلك الذات» أي من اسم تلك الذات التي هي العقل. وقوله: «إلّا أنّك إذا توهمت... » وفي نسخ الأسفار لأنّك، فتكون دليلاً لكون الذات شبيهةً بمادة، وهذا أيضاً صحيح. قوله: «وتفارق سائر المواد... » أي تفارق الذات الحاصلة فيها الصور سائر الموادّ الجسمانية الخ. قوله: «يخلق بها شمعةً ما... » أي يجعلها مكعّبة أو مدورةً.

بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة يقرب وهمك من تفهّم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصور، وتفارق سائر المواد الجسمانية بأنّ المادة الجسمانية أنّما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منحازة والصور التي فيها ماهية. بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش أو الخلقة التي يخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدوّرة فيغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة؛ فعلى هذا المثال ينبغي أن تتفهّم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سمّاها أرسطاطاليس في كتاب النفس عقلاً بالقوة؛ فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة، فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه، صارت تلك الذات عقلاً بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل، فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وقد كانت من قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات، وتلك الذات أنّما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فإنّها معقولات بالفعل وإنّها عقل بالفعل شيء واحد بعينه، ومعنى قولنا فيها إنّها عاقلة ليس هو شيئاً غير أنّ المعقولات صارت صوراً لها على أنّها صارت هي بعينها تلك الصور فإذن معنى أنّها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه. *والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن تصير

* قوله: «والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات ...» وتحتاج تلك المعقولات إلى التجريد حتى تصير معقولات بالفعل؛ فليس وجودها من حيث هي أي من حيث ذواتها ومن حيث هي

معقولات بالفعل هي صور في موادّ هي خارج النفس وإذا حصلت بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل هي وجودها من حيث هي صور في موادّ فإنّ وجودها في أنفسها من حيث هي صور في موادّ تابع لسائر ما يقترن بها فهي مرّة أين ومرّة ذات وضع وأحياناً هي كمّ وأحياناً هي مكيّفة بكيفيات جسمية وأحياناً بأن يفعل وأحياناً بأن ينفعل، وإذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الأُخر فصار وجودها وجوداً آخر ليس ذلك الوجود، أو صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء آخر غير تلك الأنحاء. مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنّك إذا تأمّلت معنى الأين *إمّا أن لا تجد فيها شيئاً من معاني الأين أصلاً وإمّا أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر فذلك المعنى على نحو آخر؛ فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم إذ عدّت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات، وشأن الموجودات كلّها أن تعقل وتحصل صوراً لتلك الذات، وإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن يعقل أيضاً فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل لكنّ الذي هو بالفعل عقل لأجل أنّ معقولاً قد صار صورة له، قد يكون عقلاً بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط، وبالقوة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل، فإذا حصل له المعقول الثاني صار عقلاً بالفعل بالمعقول الأوّل وبالمعقول الثاني جميعاً،

معقولات بالقوة معقولات بالفعل. قوله: «تابع لسائر ...» أي تابع لسائر ما يقترن بها من العوارض المشخّصة على مشرب القوم.

* قوله: «إمّا أن لا تجد فيها شيئاً ...» أي لا تجد فيها شيئاً من العوارض الخارجية ومن معاني الأين أعمّ من السطح والبعد أو الموهوم أو ما يعتمد عليه أصلاً. وقوله: «وصارت حينئذ ...» أي صارت حينئذ أحد موجودات العالم مطابق للأصل. وقوله: «قد يكون عقلاً بالفعل» فيكون العقل والعاقل متحدين.

وأمّا إذا حصل عقلاً بالفعل بالإضافة إلى جميع المعقولات وصار أحد الموجودات بأن صار هو المعقولات بالفعل فإنّه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته.

ثمّ ساق الكلام إلى أن قال: فإذا كانت هاهنا أشياء هو صور لا مواد لها لم يحتج تلك الذات إلى أن ينتزعها عن موادّ أصلاً بل يصادفها منتزعة فيعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في موادّ فيعقلها فيصير وجودها من حيث *هي معقولة عقلاً ثانياً هو وجودها الذي كان لها من قبل أن يعقل هذا العقل، بعينه. وهذا ينبغي أن يفهم في التي هي صور لا في مواد إذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول في الذي هو منّا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في موادّ ولا كانت فيها أصلاً فإنّ الوجه الذي به نقول فيما هو منّا بالفعل عقل أنّه فينا؛ فعلى هذا المثال ينبغي أن يقال في تلك إنّها في العالم وتلك الصور أنّما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن يحصل المعقولات كلّها أو جلّها معقولة بالفعل ويحصل العقل المستفاد فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير تلك كلّها صوراً للعقل من حيث هو عقل مستفاد. والعقل المستفاد شبيه لموضوع لتلك، ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذي بالفعل. والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد. والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات. تلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت ترتقي

---

* قوله: «هي معقولة عقلاً ثانياً» أي فيصير وجودها من حيث هي عقل هي معقولة لهذه الذات عقلاً ثانياً. لأنّه كان عقلاً في نفسه أيضاً. قوله: «فعلى هذا المثال...» ذلك المثال هو اتحاد الموجود النفسي والمعقولي. قوله: «فتصير تلك كلّها...» هذه العبارة إلى قوله: «والعقل الذي بالفعل». ليس في نسخة الأصل التي عندنا.

قليلاً قليلاً إلى أن يفارق الموادّ شيئاً شيئاً وقليلاً قليلاً بأنحاء من المفارقة متفاضلة. فإن كانت الصور التي هي لا في مادّة أصلاً ولم يكن ولا يكون في مادّة أصلاً متفاضلة في الكمال والمفارقة، وكان لها ترتيب مّا في الوجود، إنّ ما كان أكملها على هذا الطريق *صورة لما هو الأنقص إلى أن ينتهي إلى ما هو انقص وهو العقل المستفاد، ثمّ لا يزال ينحطّ حتى يبلغ إلى تلك الذات وإلى ما دونها من القوي النفسانية ثمّ إلى الطبيعة ثمّ لا يزال ينحطّ إلى أن يبلغ صور الأُسطقسات التي هي أخسّ الصور في الوجود وموضوعها أخسّ الموضوعات وهي المادة الأولى انتهى كلام المعلم الثاني. وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات، وعلى إمكان صيرورة الانسان عقلاً بسيطاً فعالاً فيه تتحد المعقولات كلّها، ومع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلّم وكذا ما يوجد عندنا الآن في كتاب أُثولوجيا المنسوب إلى المعلّم الأوّل أرسطاطاليس، وما نقله الشيخ الرئيس أيضاً من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظّم أعني فرفوريوس أنّه صنّف كتاباً في العقل والمعقولات، وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وباتحاده بالعقل الفعّال، وللإسكندر الأفريدوسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب أيضاً كيف يسوغ إنكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في ردّه ممّن لم يتنقح له صورة هذه المسألة كما فعله المتأخرون كالشيخ ومَن تأخر عنه إلى يومنا هذا بل لا بدّ لمن لم يصل إلى هذا المقام ** أن يعمل بالوصيّة التي ذكرها الشيخ في آخر الإشارات.

---

* قوله: «صورة لما هو الأنقص...» المراد بالأنقص هو نوع الأنواع وهو الانسان الذي في آخر سلسلة النزول.

** قوله: «أن يعمل بالوصية التي...» حيث قال في الفصل الحادي والثلاثين من النمط العاشر من الإشارات: «وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تُبَرْهَنْ استحالته فالصواب لك أن تسرّح أمثال ذلك إلى بُقعة الإمكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان».

فصل (٢٥)

في بيان معاني العقل التي نقلها الإسكندر الأفريدوسي على رأي الفيلسوف الأوّل أرسطاطاليس

قال في تلك الرسالة: العقل عند أرسطاطاليس على ثلاثة أضرب:

أحدها العقل الهيولاني، وقولي هيولاني أعني به شيئاً ما موضوعاً ممكناً أن يصير شيئاً مشاراً إليه بوجود صورة ما فيه ولكن إذا كان وجود الهيولى أنّما هو في ذاته *يمكن أن يصير كلاًّ من طريق الإمكان نفسه كذلك أيضاً بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فإنّ العقل أيضاً الذي لم يعقل إلّا أنّه ممكن أن يعقل فهو هيولاني، وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل هيولانيّ، وليس هو واحداً من الموجودات بالفعل إلّا أنّه قد يمكن فيه أن يصير متصوراً للأشياء الموجودة كلّها، ولا ينبغي لمدرك الكل أن يكون بالفعل بطبيعته التي تخصّه أن يكون واحداً من المدركات لأنّه لو كان كذلك لكان عند إدراكه الأشياء التي من خارج تستعوقه صورته التي تخصّه عن تصور الأشياء، فإنّ الحواس أيضاً لا تدرك الأشياء التي وجودها أنّما هو فيها وكذلك البصر إذ هو مدرك الألوان فإنّ الآلة التي هو فيها وبها

---

* قوله: «يمكن أن يصير كلاًّ» أي كلّ الأشياء من طريق الإمكان نفسه. وقوله: «وكذلك نفسه أيضاً» أي كذلك من حيث هي بالقوة يمكن أن تصير كلّ شيء. وقوله: «أيضاً بالقوة نفسه» أي بكونها قوة لا غير. والعبارة في نسخة أخرى بإضافة كلمة «ما» هكذا: «أيضاً ما بالقوة نفسه». وقوله: «فإنّ العقل أيضاً الذي لم يعقل» أي كذلك ذاتها ذاتها بكونها قوة. قوله: «ولا ينبغي لمدرك الكل أن يكون ...» أي لا ينبغي للعقل الهيولاني أن يكون بالفعل بطبيعته التي تخصّه أن يكون واحداً من المدركات الخ. قوله: «تستعوقه صورته» أي تمنعه.

هذا الإدراك لا لون لها خاص، والمشمّ من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الأرايح واللّمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة أو اللّين والخشونة وذلك *لأنّه ما كان يمكن إذ كان جسماً لا يكون لهذه الأضداد لأنّ كل جسم طبيعي متكوّن فهو ملموس، وكما لا يمكن في الحواس أن يدرك الحس شيئاً هو له ولا أن يميزه كذلك إذا كان للعقل درك ما وتميز ما للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحداً من الأشياء التي هو يميزها لكنّه مدرك للكل إذا كان يمكن أن يعقل الكل فليس هو إذن واحداً من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلّها، فإنّ هذا هو معنى إنّه عقل هيولاني فإنّ الحواس وإن كانت أنّما تكون بأجسام فليست من الأشياء التي تدركها ولكنها أشياء أُخر غيرها بالفعل فإنّ إدراك الحواس أنّما هو قوة لجسم ما ينفعل ولذلك ليس حسّ مدركاً لكل محسوس لأنّ الحسّ أيضاً هو شيء ما بالفعل فأمّا العقل فليس يدرك الأشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا ينفعل، فليس هو ألبتّة شيئاً من الموجودات بالفعل ولا هو شيئاً مشاراً إليه بل إنّما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات، هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا **هو العقل الهيولانيّ، وهو في جميع مَن له النفس التامة أعني الناس.

وللعقل ضرب آخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة أن يعقل وقادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم، فإنّ الأوّل ما كان شبيهاً بهؤلاء بل

---

* قوله: «لأنّه ما كان يمكن» كلمة ما نافية. وقوله: «إذ كان جسماً لا يكون لهذه الأضداد» ولهذا لا يدرك إلّا مخالفه. قوله: «بأجسام ...» الباء سببيّة؛ فليست أي فلا تكون من الأشياء التي الخ.

** قوله: «هو العقل الهيولاني» وهو قوة بعيدة. قوله: «أعني الناس» أي لا الحيوان لأنّه ليس بقابل للمعقولات. قوله: «وله ملكة أن يعقل» وهذه قوة قريبة. وقوله: «حتى يصيروا صناعاً» أي حتى يصيروا بعد ذلك صناعاً.

بالذين فيهم قوة يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صنّاعاً. وهذا العقل من بعد أن صارت لذلك العقل ملكة واستفاد أن يعقل وأن يفعل فأنّما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا أن يعقلوا فهذا هو العقل الثاني.

وأمّا العقل الثالث وهو غير الإثنين الموصوفين فهو العقل الفعّال *وهو الذي به يصير الهيولانيّ له ملكة. وقياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو قياس الضوء لأنّه كما أنّ الضوء هو علّة للألوان المبصرة بالقوة في أن تصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلاً بالفعل بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلي، وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لأنّه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل كذلك هو أيضاً عقل لأنّ الصورة الهيولانية أنّما تصير معقولة بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة. وذلك أنّ العقل يفردها من الهيولى التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة وحينئذ إذا عقلت كل واحدة منها فإنّها تصير بالفعل معقولاً وعقلاً، ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لأنّ العقل بالفعل ليس هو شيئاً غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الإطلاق إذا عقلت صارت عقلاً لأنّه كما أنّ العلم الذي بالفعل أنّما هو بالمعلوم

---

* قوله: «وهو الذي به يصير الهيولاني له ملكة» ويخرج إلى الفعلية أي فعلية الاقتدار. قوله: «في أن تصير بالفعل» أي في أن تصير تلك الألوان مبصرة بالفعل. قوله: «بأن يثبت ...» أي بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلي والاقتدار عليه كلّما شاء. قوله: «لأنّه فاعل التصور ...» أي هذا الوجود النوري فاعل التصور. قوله: «لأنّ الصورة الهيولانية ...» أي الصور الهيولانية الموجودة في الخارج أنّما تصير معقولة بالفعل. قوله: «يفردها ...» أي يجرّدها من الهيولى التي معها وجودها أي وجود الصور بالفعل فيجعلها هو معقولة. فلابدّ أن يكون نفسه مجرداً أيضاً وكل مجرد عاقل. قوله: «فكذلك كل واحدة من هذه» أي كل واحدة من هذه الصور التي ليست معقولة. وقوله: «لأنّه كما أنّ العلم الذي بالفعل أنّما هو بالمعلوم الذي هو بالفعل» وكذلك بالعكس أي وكذلك المعقول بالفعل والحال أنّ المعلوم الذي هو بالفعل أنّما يكون كذلك في الكل أي في كل الصور لا أنّه بالفعل في بعض فقط.

الذي بالفعل، والمعلوم الذي هو بالفعل أنّما هو الكل *وهذا العقل إمّا أن يكون هو وحده يدبّرها هاهنا بردّها إلى الأجزاء الإلهية ويركّب ويحلل فيكون هو خالق العقل الهيولاني أيضاً، وإمّا أن يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة للأجرام السماوية لأنّ بها يكون ما هاهنا بقربها وبعدها ولا سيّما الشمس، وإمّا أن يكون بهذين وبحركة الأجرام السماوية تكوّن الطبيعة ـ **وتكوّن الطبيعة هي تدبّر الأشياء مع العقل ـ وأظن أنّه يضادُّ ذلك أنّ العقل وهو الإلهي يوجد في الأشياء التي في غاية الخساسة كما ظنّ أصحاب المظلمة، وأنّ بالجملة فيما هاهنا عقلاً أو عناية يتقدّم في المصالح لأنّ العناية التي هاهنا أنّما ترجع إلى الأجسام الإلهية، وأنّه ليس إلينا أن نعقل ولا هو فعل لنا ولكن مع تكويننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الأولى إلّا أنّه لا يظهر إلّا بفعل العقل الذي من خارج وفعل العقل الذي من خارج لا يظهر إلّا به، وليس ***ما صار في شيء من جهة أنّه يعقل فقد بدّل مكاناً دون مكان لأنّ صور المحسوسات إذا نحن أحسسناها فليس هي في

---

* قوله: «وهذا العقل إمّا أن يكون هو وحده يدبّرها هاهنا...» الضمير المؤنث البارز في «يدبّرها» راجع إلى الصور الهيولانية في العبارة المذكورة قبيل ذلك «إنّ الصور الهيولانية أنّما تصير معقولة بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة». وبعض النسخ المخطوطة عندنا: «هو وحده يدبّر ما هيهنا». والأجزاء الإلهية هي العقول التي تعبّر عنها بالمراتب الإلهية. قوله: «بقربها وبعدها» بدل من قوله بها في «بها يكون».

** قوله: «وتكوّن الطبيعة هي تدبّر الأشياء...» ضمير هي راجعة إلى التكوّن باعتبار الطبيعة كقول الشاعر: كما أشرقت صدر القناة من الدم. قوله: «أنّ العقل وهو الإلهي...» وذلك لأنّه من سرادقات الجمال. وقوله: «يوجد في الأشياء...» أي يدبّرها بالمباشرة بل بتوسط الطبيعة. قوله: «وأن بالجملة في ما هيهنا عقلاً...» معطوف على أنّه يضادّ. قوله: «ترجع إلى الأجسام الإلهية» المراد من الأجسام الإلهية الأفلاك. قوله: «وإنّه ليس إلينا أن نعقل» معطوف على قوله أنّه يضاد أيضاً.

*** قوله: «ما صار في شيء» أي ما صار في الانسان من جهة أنّه يعقله. قوله: «بأنّه لا يعقل» أي لا يعقل لنا. وقوله: «لما صار فينا...» أي متحداً بنا لا قبل الاتحاد.

الحواس على أنّها تصير مواضع لها وإنّما يقال في العقل الذي من خارج إنّه مفارق وهو يفارقنا لا على أنّه ينتقل ويبدّل الأماكن ولكنّه يبقى مفارقاً قائماً بنفسه بلا هيولى؛ ومفارقته إيّانا بأنّه لا يعقل لنا ولا يكتسب لأنّه كذلك كان لما صار فينا، انتهت الرسالة. والغرض في نقلها زيادة التحقيق والتأكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعّال وبالمعقولات، ولكون المطلب في غاية الغموض والدقّة مما يحتاج إلى زيادة بسط وتفصيل، ولعلّ السالكين المستعدين يجدون إلى نيل الوصول إليه سبيلاً.

فصل (٢٦)

في دفع الإشكال في صيرورة العقل الهيولاني عقلاً بالفعل

ولعلّك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين: أحدهما ما مرّ وهو أنّه يلزم انقلاب الحقيقة فإنّ النفس الإنسانية من جملة الصور الطبيعية للأجسام وفصل من فصولها الإشتقاقية المحمولة عليها، وقد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوع طبيعي واحد هو الانسان الطبيعي فكيف يصير جوهراً عقلياً وصورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلّق لها بعالم المواد والأجسام.

وجوابه ما قد أشرنا إليه من أنّ الوجود للشيء *غير الماهية، والوجود يجوز فيه الاشتداد، والاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه إخراجاً تدريجياً اتصالياً إلى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرها.

وثانيهما أنّ الحكماء أثبتوا تركّب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من

---

* قوله: «غير الماهية ...» أي الوجود للشيء غير الماهية المحدودة، والوجود يجوز الخ. قوله: «والشيء الواحد البسيط ...» يعني بالشيء الواحد البسيط النفس.

جهة أنّ في الجسم صورة اتصالية وفيه أيضاً قوة أشياء أُخر، والشيء الواحد البسيط لا يمكن أن يكون فيه فعلية أمر وقوة أمر آخر معاً فلا بدّ أن يكون مركباً من الجزئين يكون بأحدهما بالقوة والآخر بالفعل.

وأيضاً أقاموا البرهان على بقاء النفس الانسانية بأنّه لو فسدت يلزم أن يكون فيها قوة أن تفسد وفعل أن تبقى، وكل ما فيه قوة أن يفسد فله أيضاً قوة أن يبقى فيلزم أن تكون النفس مركبة من قوة أن تفسد وفعل أن يبقى وهو محال، لأنّ النفس بسيطة ليس فيها تركّب من مادة وصورة خارجيتين، فإذا كان الأمر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية.

والجواب أنّ التركّب أنّما يلزم أن لو كان الشيء قوة وفعلاً بالقياس إلى كمال واحد أو كمالات في نشأة واحدة محسوسة أو معقولة فإنّ فعلية الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثّر الموضوع، وأمّا كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحيثيتين وتعدد الموضوع بحسبها، وكذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا يخالف كونها أوّل المواد العقلية للموجودات الصورية الإلهيّة بل يؤكده لأنّ الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يتخط إلى أُولى درجات العقلية، أو لا ترى إنّ جميع الموجودات الطبيعية من شأنها أن تصير معقولة إذ ما من شيء إلّا ويمكن أن يتصور في العقل إمّا بنزعه وتجريده عن المادة وإمّا بنفسه صالح لأن تصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل، وقد سبق أنّ معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولاً ليس بحذف بعض الصفات عنه وإثبات البعض *بل معناه نقله عن الوجود المادي إلى

---

* قوله: «بل معناه نقله ...» أي بل معنى تجريد المحسوس هو نقله عن الوجود المادي إلى الوجود العقلي الخ؛ وإن شئت فراجع أسرار الآيات للمصنّف (ص ٥٤).

الوجود العقلي بواسطة نقله أوّلاً إلى الحس ثمّ إلى الخيال ثمّ إلى العقل فكذلك الأمر في جانب النفس فالنفس الحسّاسة أولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الأُسطقسات والجماد والنبات، وهي في الابتداء حسّاسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين والحلزونات والأصداف، ثمّ تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهيولاني، وهو كما إنّه عاقل بالقوة معقول أيضاً بالقوة فإذا تصورت بصور المعاني العقلية تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجوداً آخر خارجاً عن موجودات هذا العالم داخلاً في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فإنّ بعضها من هذا العالم أو متعلقاً به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين.

فصل (٢٧)

في الإستدلال على صيرورة العقل الهيولاني عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل

*إعلم أنّ الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد

---

* قوله: «إعلم أنّ الشيخ الرئيس مع إصراره...» ينبغي جدّاً نقل النكتة ٢٠٢ من كتابنا الفارسي الموسوم بـ«هزارويک نکته» كاملة في المقام وهي ما يلي: «شيخ رئيس با اين‌كه در چند جاى شفاء و نيز در اشارت و نجات در ردّ اتحاد عاقل بمعقول و مدرک بمدرک اصرار اكيد دارد، در همان سه كتاب قائل به اتحاد شده است:

الف ـ فصل سوم مقاله دوم نفس شفاء (ط ١، ج ١، ص ٣٠٠) در مفارقت لمس با سائر حواس گويد: «البصر لا يلتذّ بالألوان ولا يتألم. بل النفس تتألم من ذلك وتلتذّ من داخل، وكذا الحال في الأذن الخ». در تعليقه‌اى بر آن بتفصيل آن را شرح و بيان كرده‌ايم.

ب ـ آخر فصل دوم همان مقالة ياد شده (ص٢٩٨ و ٢٩٩): «والمحسوس بالحقيقة القريب هو

ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاسّ من وجه ما يحسّ ذاته الخ».

شيخ ـ قدّس سرّه ـ در اين مقاله روشن‌تر و گوياتر و عام‌تر از وجه قبلى در اتحاد حاسّ به محسوس تحقيق فرموده است. من تمام عبارت او را در آخر كتاب «دروس اتحاد عاقل به معقول» (در تبصره كج درس ٢٣ ـ ص٤٥٧ ـ ط ١)، نقل كرده‌ام و مستوفى آن را شرح و تفسير كرده‌ام، رجوع شود.

ج ـ در چند جاى فصل هفتم مقاله نهم الهيات شفاء، هم به اتحاد نفس ناطقه با عقل بسيط، و هم به اتحاد آن با مطلق معقول تنصيص فرموده است كه در درس اوّل «دروس اتحاد عاقل بمعقول» ياد شده (ص١٩) عنوان كرده‌ايم (شفاء، ط ١ رحلى، ج ٢، ص٢٨٢).

د ـ و در نجات (ص٢٤٦ ط مصر) خيلى صريح فرمايد: «ويجب أن تعلم أنّ إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحسّ للمحسوس، لأنّه أعني العقل يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلّي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره. وليس كذلك الحسّ للمحسوس. الخ».

هـ ـ و نيز در نجات (٢٩٣ طبع ياد شده) به همان وزان و وفاق الهيات شفاء فرموده است: «إنّ النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكلّ ـ إلى قوله: «مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته الخ».

و ـ فصل نهم نمط هشتم اشارات (ط رحلى، ص٢٠٦): «تنبيه: كلّ مستلذّ به ـ إلى قوله: وكمال الجوهر العاقل أن تمثل فيه جليّة الحق الأوّل تمثلاً لا يمايز الذات».

اين فقير در تعليقه آن نگاشته است: «في هذا الفصل ينبغي التدبّر في أمور: أحدها قوله ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذّة قائمة. وثانيها قوله وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأوّل قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه. وثالثها قوله: تمثلاً لا يمايز الذات. ورابعها قوله: إن نسبة اللذّة الخ.

والعجب من الشيخ بالغ من قبل (الفصل ٧ ـ ١٢ من النمط السابع) في إنكار اتحاد العاقل بالمعقول، وهيهنا جرى القول الصدق الحق من لسانه.

علاوه اين كه در رسالهٔ مبدأ و معاد صريحاً اعتراف و اقرار باتحاد كرده است و به وجه اتمّ و

العقل بالمعقول صرّح في كتاب المبدأ والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان إنّ واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات، واحتجّ على ذلك بقوله كلٌّ صورة مجرّدة عن المادة والعوارض * إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلاً بالفعل بحصولها له لا بأنّ العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها، فإنّه إن كان منفصلاً بالذات عنها وتعقلها كان ينال منها صورة أخرى معقولة، والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الأمر إلى غير نهاية بل أُفصّل هذا ** وأقول: إنّ العقل بالفعل إمّا أن يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة أو مجموعها، ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لأنّه لا يخلو ذات العقل بالقوة إمّا أن تعقل تلك

اكمل مستبصر شده است به تفصيلي كه در كتاب دروس اتحاد عاقل بمعقول تقرير و تحرير كرده‌ايم».

هذا ما كنّا وعدنا نقله في تعليقة على آخر الفصل الثامن من هذا الطرف. والحمد لله ربّ العالمين.

ثمّ المصنّف في كلامه هذا ناظر إلى كلام الفخر الرازي في أوّل الفصل الخامس من الطرف الأوّل من الباب الأوّل من القسم الثالث من المباحث المشرقية في العلم وأحكامه (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص٣٢٨) حيث قال: «ثمّ أعلم أنّ الشيخ في جميع كتبه مصرّ على إبطال الاتحاد إلّا في كتاب المبدأ والمعاد. فإنّه صرّح هناك بأنّ التعقل إنّما يكون باتحاد العاقل بالصورة المعقولة ...».

* قوله: «إذا اتحدت بالعقل ...» أي إذا اتحدت الصورة المجرّدة عن المادة والعوارض بالعقل بالقوة صيّرت تلك الصورة ذلك العقل بالقوة عقلاً بالفعل. وقوله: «يكون منفصلاً عنها ...» أي يكون منفصلاً عنها وجوداً انفصال مادة الأجسام عن صورها. وقوله: «والسؤال في تلك الصورة ...» أي والسؤال في تلك الصورة الأخرى وتعقلها كالسؤال فيها.

** قوله: «وأقول: إنّ العقل بالفعل ...» أي العقل بالفعل إمّا أن يكون هذه الصورة وهو الشق الأوّل، أو يكون هو العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة وهو الشق الأوسط، أو مجموعها وهو الشق الأخير. قوله: «ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة ...» قد دريت أنّ الشق الأوسط كان هو العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة، فقال هاهنا لا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصول الصورة له، لأنّه لا يخلو ذات العقل بالقوة إمّا أن تعقل الخ.

الصورة أو لا تعقلها فإن كانت لا تعقل تلك الصورة فلم تخرج بعد إلى الفعل ، وإن كانت تعقلها فإمّا أن تعقلها بأن يحدث لذات العقل بالقوة صورة أخرى أو إنّما تعقلها *بأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط فإن كانت إنّما تعقلها بأن تحدث لها منها صورة أخرى ذهب الأمر إلى غير النهاية ، وإن كانت تعقلها بأنّها موجودة له فأمّا على الإطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلاً لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي تقترن بها فيجب أن تكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصورة فإنّ الصورة الطبيعية المعقولة موجودة في الأعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة ، والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته ، وإمّا لا على الإطلاق ولكن لأنّها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل فيكون حينئذ إمّا أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها له **فيكون كأنّه قال لأنّها موجودة لشيء من شأنه أن توجد له ، وإمّا أن يكون معنى أن يعقل ليس نفس وجود هذه الصورة له ، وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فإذن ليس تعقل هذه الصورة نفس

---

* قوله : «بأن تحصل هذه الصورة ...» أي بأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط أي لا بصورة أخرى منها . وقوله : «وإن كان يعقلها ...» أي وإن كانت ذات العقل تعقل تلك الصورة بأنّها موجودة لها . ولا يخفى عليك أنّ الأولى أن تكون العبارة هكذا : «وإن كانت تعقلها بأنّها موجودة لها» . وقوله : «فأمّا على الإطلاق» أي بلا شرط آخر . وقوله : «حاصلة لعوارضها التي تقترن بها» أي لعوارضها التي تقترن تلك الصورة بتلك العوارض .

** قوله : «فيكون كأنّه قال ...» بعدما صار أن يعقل أن يوجد له معنى قولنا ولكن لأنّها أي الصورة موجودة لشيء من شأنه أن يعقل لأنّها موجودة لشيء من شأنه أن يوجد لها . وقوله : «وإمّا أن يكون معنى أن يعقل ...» العبارة في المباحث المشرقية للفخر الرازي هكذا : «وإمّا أن يكون أن يعقل معناه مغائراً لنفس وجود هذه الصورة . وقد فرض هيهنا أنّ التعقل نفس وجود هذه الصورة له . هذا خلف» . وقوله : «وقد وضع نفس وجود ...» أي وقد فرض نفس وجود ... وقوله : «نفس وجودها للعقل» أي للعقل بالفعل .

وجودها للعقل ولا وجود صورة مأخوذة عنها فإذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل ألبتّة *إلّا أن لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين، ولا يجوز أيضاً أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة إلى العقل بالفعل لأنّه ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها، ووضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها، فيكون العقل بالقوة ليس عقلاً بالفعل بل موضوعاً له وقابلاً فليس عقلٌ بالفعل بالقوة لأنّه الذي من شأنه أن يكون عقلٌ بالفعل، **وليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة، أمّا الذي يجري مجرى المادة فقد بيّنّا، وأمّا الذي يجري مجرى الصورة فإن كان عقلاً بالفعل فهو عقل بالفعل دائماً لا يمكن أن يوجد وهو عقل بالقوة، ولا يجوز أن يكون مجموعهما لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون يعقل ذاته أو غير ذاته، ولا يجوز أن يعقل غير ذاته لأنّ ما هو غير ذاته

---

* قوله: «إلّا أن لا يوضع الحال بينهما...» أي بين العقل بالقوة والعقل بالفعل. وقوله: «ولا يجوز أيضاً أن يكون العقل...» إبطال للشقّ الأوّل من الشقوق الثلاثة. قوله: «ووضع العقل بالفعل...» أي فرض العقل بالفعل هذه الصورة نفسها.

** قوله: «وليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة» وذلك لأنّا فرضنا عدم صيرورته نفس تلك الصورة، بل حكمنا بأنّه قابل لها مع وضعنا العقل بالفعل نفس تلك الصورة، فافهم فإنّه دقيق. قوله: «أمّا الذي يجري مجرى المادة...» يعني أنّه لو كان ما هو عقل بالفعل عقلاً بالقوة فههنا فعليّة وقوة، أي مادة وصورة والحال عدم صحّة تحقق شيء منهما، أمّا القوة وما يجري مجرى المادة فقد بيّنّا عدم صحّته؛ وإن شئت قلت: الذي يجري مجرى المادة عقل بالقوة لا يجوز أن يكون عقلاً بالفعل. وقوله: «ولا يجوز أن...» هذا هو الشق الأخير. أي ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل مجموعهما أي مجموع الصورة والعقل بالقوة. وذلك لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون ذلك المجموع يعقل ذاته وهذه الصورة صورة ذاته. أو يعقل غير ذاته الخ؛ والعبارة من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآبادالدكن، ج ١، ص ٢٩)؛ قوله: «فيحلّ منها محلّ المادة...» ضمير «منها» راجعة إلى صورته المعقولة، أي فيحلّ منها محلّ المادة فيجيء الإشكال السابق. ولا تكون تلك الصورة الحالّة المقارنة هي الصورة التي نحن في بيان أمرها وكيفية إدراكها وفرضناها خارجة. بل صورة أخرى بها يصير عقلاً بالفعل.

فإمّا أجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان أو شيء خارج عن ذاته فإن كان شيئاً خارجاً عن ذاته فهو يعقله بأن يعقل صورته المعقولة فيحلّ منها محلّ المادة، ولا تكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان أمرها بل صورة أخرى بها يصير عقلاً بالفعل، *وأيضاً نحن أنّما نضع هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلاً بالفعل هذه الصورة. ثمّ مع ذلك فإنّ الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت، ولا يجوز أن يكون أجزاء ذاته لأنّه إمّا أن يعقل الجزء الذي كالمادة أو الذي كالصورة أو كليهما، وكل واحد من تلك الأقسام إمّا أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادة أو الجزء الذي كالصورة أو كليهما، وأنت إذا تعقلت هذه الأقسام بان لك الخطاء في جميعها فإنّه إن كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته، ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا، وإن كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة، والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والفعل، **وهذا عكس الواجب، وإن كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعاً فصورة الجزء الذي كالمادة حالّة في الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي كالصورة ***فهي أكثر من ذاتها هذا خلف، واعتبر مثل هذا في جانب الجزء

---

* قوله: «وأيضاً نحن أنّما نضع...» أي وأيضاً نحن أنّما نفرض هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلاً بالفعل هذه الصورة مع أنّ الفرض كان هو صيرورته عقلاً بالفعل بنفس الصورة الأولى؛ ثمّ مع ذلك فإنّ الكلام في المجموع مع تلك الصورة الخارجة الغريبة ثابت، وإدراك هذه الصورة هي إدراكها لها بحصول صورة منها أو بحصول نفسها. وقوله: «فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته» أي ذلك الجزء كذلك على هذا الفرض.

** قوله: «وهذا عكس الواجب» وذلك لأنّ القوة أنّما هي شأن المادة والفعلية خصيصة الصورة وهاهنا قد انعكس الأمر.

*** قوله: «فهي أكثر من ذاتها...» وذلك لأن تلك الصورة أنّما كانت صورة المادة فقط، وعلى

الذي كالصورة، وكذلك إن وضع أنّه يعقل كل جزء بكل جزء، * فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثة وصحّ أنّ الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية بل هي إذا حلّت في العقل بالقوة اتّحد ذاتاهما شيئاً واحداً ولم يكن قابل ومقبول متميّزي الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة. وهذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلاً بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن يكون عقلاً بالفعل فإنّه لو كان الجزء من النار قائماً بذاته لكان أولى بأن يحرق، والبياض لو كان قائماً بذاته لكان أولى بأن يفرّق البصر، وليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة فإنّ العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته إنّه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره، فقد اتّضح من هذا أنّ كل ماهية جردت عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في أن تكون معقولة إلى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه.

أقول: ولعلّ الشيخ تكلّم هاهنا على طريق التكلّف والمداراة **مع طائفة

الفرض صارت للمادة والصورة معاً ولا شكّ أنّ الحالّ في الشيئين أكثر من الحالّ في شيء واحد فصارت في هذه أكثر مما كانت قبل ذلك، وفيه ما لا يخفى من الإشكال فإنّ المادة والصورة ليستا بمتباينتين حتى يلزم ما ذكر خصوصاً في الأمور العقلية.

* قوله: «فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثة ...» يريد بالأقسام الثلاثة الشقوق الثلاثة المذكورة حيث قال في مفتتح الفصل: وأقول إنّ العقل بالفعل إمّا أن يكون حينئذ هذه الصورة (وهذا هو الشق الأوّل)؛ أو العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة (وهذا هو الشق الأوسط)؛ أو مجموعهما (وهذا هو الشق الأخير).

** قوله: «مع طائفة من المشّائين» كفرفوريوس وأمثاله القائلين باتحاد العاقل والمعقول. وقوله: «الأوّل أن لأحد أن يختار ...» هذه العبارة إلى قوله فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام، كلام الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد، ج١، ص ٣٣٠). وقوله: «ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد» أي بيان التحديد للعقل.

من المشائين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام وإلّا لوجب عليه أن يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعاً لكثير من الأحكام التي ذهب إليها هو وأشباهه من الحكماء.

وبالجملة ففيه موضع أنظار: الأوّل أنّ لأحد أن يختار الشق الأوّل وهو أنّ العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما أنّ الحساس بالفعل هو القوة الحسّاسة عند حلول الصورة الحسّية.

قوله: العقل بالقوة يعقل الصورة لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل حصولها في شيء من شأنه أن يعقل.

فنقول: الحق هو الشق الأخير وهو أنّه يعقل تلك الصورة لأنّها حلّت في شيء من شأنه أن يعقل.

وقوله: تقدير هذا الكلام إنّه إنّما عقلها لأجل وجودها لشيء من شأنه أن يوجد له.

فنقول: ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد أو اللّمية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلب أنّ وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية الملفوفة بالغواشي للمادة لأنّ المادة ليس من شأنها أن تكون عاقلة، ولا من شأن الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية أن تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المقارنة للعقل الهيولاني فإنّه يعقلها لأنّ من شأنه أن يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها، أو نقول على سبيل التعليل إنّ العقل بالقوة أنّما يعقل تلك الصورة * لأجل حصولها له حصول أمر غير ذي وضع لأمر موجود

* قوله: «لأجل حصولها له ...» هذا شقّ آخر غير ما ذكره الشيخ. وقوله: «يلزم أن ينقلب

غير ذي وضع مستقل الوجود .

الثاني أنّ العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الانسانية ، وإذا صار هو بعينه معقولاً بالفعل يلزم أن ينقلب ماهية الانسان ماهية العقل المفارق ، والشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيّما في ما لا مادة له فإنّ النفس الانسانية عنده مجردة في أوّل الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول ما فعلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها .

الثالث أنّه يلزم عليه أن يزداد عدد المفارقات المحضة كلّما خرج عقل بالقوة إلى العقل بالفعل .

وأيضاً يلزم أن يصير أشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعيّة من غير مادة وتعلق بالمادة وتلك الحقيقة هي الحقيقة الانسانية .

ماهية الانسان ماهية العقل المفارق» الماهية لا تنقلب ، وكان الصواب أن يعبّر عوض الماهية بالموجود الناقص فتأمّل . قوله : «والشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب سيّما في ما لا مادة له» وذلك لعدم قوله بالحركة الجوهرية . وقوله : «فإنّ النفس الانسانية عنده مجردة في أوّل الفطرة ...» صرّح الشيخ باعتقاده ذلك في النفس في الفصل الثالث من المقالة الخامسة من نفس الشفاء (ط ١ من الرحلي ، ص ٣٥٢ ؛ وص ٣٠٦ بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقنا عليه) : «ونقول إنّ الأنفس الانسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثمّ حصلت في البدن الخ» ؛ وكذا صرّح بذلك في آخر الفصل الرابع من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء (ط ١ من الرحلي ، ص ٢٦٩ ؛ وص ٤٤١ بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه) : «وممّا لا نشكّ فيه أنّ ههنا عقولاً بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث أبدان الناس ولا تفسد بل تبقى ...» ، وإن شئت فراجع أيضاً المباحث المشرقية للفخر الرازي في كيفية تعلّق النفس بالبدن (ج ٢ ، ص ٣٨٢) ، وفي حدوث النفوس البشرية (ج ٢ ، ص ٣٨٩) . قوله : «الثالث أنّه يلزم عليه أن يزداد عدد المفارقات المحضة ...» مع أنّها عشرة عند الشيخ لا زائدة عليها ، ومع أنّها تبدع دفعة لعدم معدّ لوجودها .

* الرابع أنّ قوله في الاستدلال على أنّ المعقول بالفعل لا يجب أن يكون معقولاً لشيء آخر غير ذاته بأنّ العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته أنّه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره يدلّ على أنّه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فإنّ العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس أمراً مفارق الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره، وبالجملة القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج إلى تحقيق بالغ وتصرّف شديد في كثير من الأُصول الحكمية، وعدول عن طريقة الجمهور كما هو شأن السالك للسبيل الإلهي في مخالفته للساكنين في مواقفهم ومساكنهم الأولى والعلم عند الله.

** فصل (٢٨)

في الأوّليات ونسبتها إلى الثواني والذبّ عن أوّل الأوائل

إعلم أنّه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حدّ أو برهان، أمّا في باب التصوّرات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وأمثالها، فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدّي أو الرسمي إذ لا جزء لها ولا شيء أعرف منها. وأمّا في باب التصديقات فكقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء

* قوله: «الرابع أن قوله في الاستدلال ...» أي الرابع من مواضع الأنظار في كلام الشيخ أن قوله في أواخر كلامه في الاستدلال على الخ.

** قوله: «فصل في الأوليات ونسبتها ...» ناظر إلى الفصل السابع عشر من الطرف الأوّل من المباحث المشرقية للفخر الرازي في حصر الأوليات وتعيين أوّل الأوائل والذبّ عنه (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص٣٤٨). قوله: «لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب» وذلك للزوم الدور والتسلسل كما سيصرّح به بعد سطرين: «وأمّا في باب التصديقات ...» أي لو احتاج قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان إلى دليل وبرهان لزم الدور.

*فلا يمكن إقامة البرهان عليها وإلّا لزم الدور لأنّ الذي يجعل دليلاً على شيء آخر فهو الذي يدلّ بانتفائه أو ثبوته على انتفاء شيء آخر أو ثبوته، وإذا جاز خلوّ الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الأمن في ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين، **وإذا جاز خلوّه عن النفي والإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذن ما دلّ على ثبوت هذه القضية لايدل عليها إلّا بعد ثبوت هذه القضية، وما كان كذلك لا يمكن إثباته إلّا بالمنهج الدوري وهو ممتنع. وبعبارة أخرى ***كل دليل يدلّ على أنّهما لا يجتمعان في شيء فلابدّ أن يعرف منه أوّلاً أنّ كونه دليلاً على هذا المطلب ولا كونه دليلاً عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن إقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعاً من عدم استحالة ذلك الاجتماع، ومع هذا الاحتمال أي كون الدليل كما دلّ على امتناع اجتماعهما، كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلاً ولم يحصل المطلوب، ****وإذا كانت دلالة الدليل

---

* قوله: «فلا يمكن إقامة البرهان عليها ...» أي إقامة البرهان على هذه القضية، كما سيصرّح بها بعد سطرين: «فإذن ما دلّ على ثبوت هذه القضية لا يدلّ عليها إلّا بعد ثبوت هذه القضية» وتلك القضية البديهيّة هي قولنا: «النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان». قوله: «وإلّا لزم الدور» أي لو احتاج قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان إلى دليل وبرهان لزم الدور.

** قوله: «وإذا جاز خلوّه عن النفي ...» أي إذا جاز خلوّ الشيء المطلق أي شيء كان عن الطرفين فلا دلالة. وهذا لأنّ المستدلّ في مورد يقول هذا ما تعفّن أخلاطه فليس بمحموم، وإن سئلت عنه بِمَ عرفت ذلك؟ يقول: لما ثبت انتفاء وجود التعفّن، فعلمت أنّه ليس موجوداً فالحمّى ليس بموجود، ولو جاز الخلوّ لأورد عليه بأنّه إذا جاز ذلك فيحتمل كون التعفّن لا موجوداً ولا معدوماً فلا دلالة على وجود الحمّى. هذه التعليقة نقلناها عن نسخة مخطوطة عندنا أفادها بعضهم رحمة الله عليه.

*** قوله: «كل دليل على أنّهما لا يجتمعان في شيء ...» أي كل دليل وبرهان يدل على أنّ النفي والإثبات لا يجتمعان في شيء.

**** قوله: «وإذاكانت دلالة الدليل على هذه القضية» أي جنس الدليل وطبيعته الشاملة لكلّ دليل.

على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بيّنّا ثبوتها بقضية أخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه؛ فثبت أنّ إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن. وأمّا سائر القضايا والتصديقات البديهية أو النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها، ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة لأنّ جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية، وهي أوّلية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر، وكما أنّ الواجب جلّ ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فإنّ قولنا هذا فلك وهذا إنسان معناه أنّه موجود بوجود فلكي لا غير وأنّه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شيء آخر جماد أو نبات أو عقل أو غير ذلك من الوجودات الخاصّة، ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي لأنّ وجوده مقيّد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت إلّا وهو مقيد بماهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير أولى الأوائل بديهية كانت أو نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فإنّ العلم بأنّ الموجود إمّا واجب أو ممكن علم بأنّ الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته، وهذا هو بعينه العلم الأوّل والقضية الأوّلية لكن مع قيد خاص، وكذلك قولنا الكلّ أعظم من جزئه معناه أنّ زيادة الكلّ على جزئه لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين، وكذلك قولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبتنية على تلك القضية وقد تخصّصت في مادة وجود المساواة وعدمها فإنّه لمّا ثبتت المساواة بين أشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها، فإنّ طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير مساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين، وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين إذ لو حصل في مكانين لما تميّز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين، وإذا لم يتميز الواحد في وحدته عن الإثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم؛ فثبت أنّ القضيتين الأوليين إنّما كانتا

ظاهرتي الحقّية لكونهما في قوة قولنا النفي والإثبات لا يرتفعان، والقضيتان الأُخريان أنّما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان، وكذا القياس في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل إلى هذه القضية. فظهر أنّ هذه القضية أوّل الأوائل في باب العلم التصديقي فلذلك اتّفقت الحكماء وغيرهم من أهل النظر على أنّ المنازع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة، قالوا وإذ لا يمكن إقامة البرهان على حقّية هذه القضية فالذي ينازع فيها إمّا أن ينازع فيها لأنّه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية، وإمّا لكونه معانداً، وإمّا لأجل أنّه تعادلت عنده الأقيسة المنتجة * للنتائج المتناقضة والمتقابلة، ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلاً عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الآخر فإن كان من قبيل القسم الأوّل فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية، وإن كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وأن يقال له الضرب واللّا ضرب والحرق واللّا حرق واحد، أقول: علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فإنّ مثل هذا الانسان إذا كابر وعاند ليس لأجل نقصانه في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء بل لمرض طرء على مزاجه من غلبة المرّة السوداء التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ، فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا، وإن كان من القسم الثالث فعلاجه بحلّ شكوكه **وأن يؤمر بمطالعة

---

* قوله: «للنتائج المتناقضة والمتقابلة» أي الأقيسة المنتجة لتلك النتائج من أصحاب المسالك المختلفة.

** قوله: «وأن يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات ...» قد بسطنا الكلام في تحرير ذلك الحكم الحكيم، وتقرير ذلك الأمر المبرم القويم في عدّة مواضع من كتبنا ورسائلنا بالعربية والفارسية، نكتفي هيهنا بالإشارة إلى بعض مواضعها وإهداء نماذج مما حرّرناها فيها كما يلي:

١ ـ ما جاء في الفصل الأوّل من رسالتنا القيّمة المسمّاة بـ«الصحيفة السجدية في آلات رصديّة» في ما أشرنا إليه: «... وإذا راجعت كتب التفسير والفقه وشرح الأخبار وغيرها تشاهد

تبحّر علمائنا الأقدمين في فنون علوم الدين: أرأيت هل يتيسّر لمن أعرض عن الشعب الرياضية من الحساب والهندسة والهيئة أن يدرك مسائل الوقت والقبلة والهلال والإرث والوصيّة ونحوها المدوّنة في الكتب الفقهية، وهكذا في سائر العلوم المحتاج إليها في فهم ما جاء به الشرع؟ على أنّ العلوم الرياضيّة لا سيّما الهندسة مما تقوّي الفكر وتعينه في كلّ علم، وما أحسن ما قاله ابن خلدون في مقدّمة تاريخه (ط مصر، ص٤٨٦):

«إعلم أنّ الهندسة تفيد صاحبها إضاءةً في عقله واستقامة في فكره لأنّ براهينها كلّها بيّنة الانتظام، جليّة الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع: وقد زعموا أنّه كان مكتوباً على باب أفلاطون: «مَن لم يكن مهندساً فلا يدخلنّ منزلنا»؛ وكان شيوخنا ـ رحمهم الله ـ يقولون: «ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار وينقّيه من الأوضار والأدران»؛ وإنّما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه».

٢ ـ النكتة ٥٧١ من كتابنا الفارسي المسمّى بـ«هزارويک نكته»: «علم به قوانين حسابى و قواعد مسائل عددى در تقويت نفس انسانى از اعظم وسائل است؛ به خصوص علم هندسه كه در تعديل و تقويم ذهن و فكر و قلم و بيان تأثيرى به سزا دارد ... فراجع.

٣ ـ الرسالة الفارسيّة المسمّاة بـ«پيرامون فنون رياضى» وهي قد طبعت مع عشر رسائل أخرى من رسائلنا الفارسيّة: «عالم براساس حساب و هندسه آفريده شده است. صنع احسن عالم كيانى و نظم اتمّ نظام ربّانى براساس استوار حساب و اندازه است. ﴿ما ترى في خلق الرّحمٰن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ (الملک / ١٤). تاروپود فعل حق ـ سبحانه ـ حساب و اندازه است كه در متن خلقت عالم و آدم بپاده شده است، و هريک به زيباترين صورت آراسته و پيراسته گرديده است. ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون / ١٥).

واژۀ «اندازه» پارسى در تازى به كلمۀ «هندسه» تعريب شده است. يعنى هندسه همان اندازه است. در اصول كافى جناب كلينى روايت است كه امام هشتم عليه السلام به يونس بن عبدالرحمن فرموده است: فتعلم ما القَدَر؟ قلت: لا. قال: هي الهندسة؛ آيا مى‌دانى قَدَر چيست؟ گفت: نه، گفت: قدر به معنى هندسه است. (كافى معرب، ج١، ص١٢٦). در لغت فصيح قرآنى «قدر» به فتح

الهندسيات والحسابيات أوّلاً ثمّ بإحكام قوانين المنطق ثانياً ثمّ بانتقاله إلى مبادي الطبيعيات ومنها على التدريج إلى ما فوق الطبيعة، وبعد الجميع يخوض في الإلهيات الصرفة، وحرام على أكثر الناس أن يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لأن أهليّة إدراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم.

قاف و سكون دال: مطلق اندازه است، و به فتح هردو اندازهٔ معيّن ﴿إنّا كلّ شيءٍ خلقناه بقَدَر﴾ (قمر / ٥٠)، و هرچه كه در خلقت دلربای نظام احسن عالم به وقوع پيوست، به اندازهٔ معيّن يعنی به حدّ و صورتی حساب شده است. در چند جای قرآن، حق ـ سبحانه ـ خود را به علم شريف حساب وصف فرموده است، و يكی از نامهای قيامت يوم الحساب است ...».

الطرف الثاني

البحث عن أحوال العاقل

وفيه فصول

فصل (١)

في أن كلّ مجرّد يجب أن يكون عاقلاً لذاته

إثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم وأنّ معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان فإنّ المادة غير مدركة لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلّا بالصورة، والصور الطبيعية أنّما لم يدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقدان لأنّ وجودها وجود ذوات الأوضاع والأمكنة، وكل جزء منها له وضع آخر ومكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل، ولا يوجد كل لكل ولا لجزء، ولا لشيء منها بالنسبة إلى ما هو فيه حصول، *وما لا وجدان له لشيء لا إدراك له بذلك الشيء، فكل جسم وجسماني لا يدرك ذاته لأنّ ذاته محتجبة عن ذاته وكل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لأنّ ذاته غير محتجبة عن ذاته

* قوله: «وما لا وجدان له لشيء...» أي ما لم يوجد له شيء لم يحضره وجود شيء لا يدرك ذلك الشيء الذي لم يحضره.

فيكون عاقلاً لذاتـه ، لأنّ العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عـنه ، ولا حجاب إلّا العدم بالحقيقة ، وعدم الحجاب أيضاً مرجعه إلى تأكّد الوجود وشدّته حتى لا يكون ضعيفاً مشوباً بالنقص الذي هو ضرب من العدم ، *ومع ذلك فـقد أقمنا البرهان على أنّ كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها وإن لم يوجد عاقل سواها في العـالم ، ولا شبهة في أنّ كل صورة مجـردة سـواءٌ كـانت بتجريد مجرد أو بتجرد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بيّنّا ، فكل مجرد عاقل لذاته وهو المطلوب .

وأمّا الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد أربعة طرائق :

إحداها ما أفاده الشـيخ في كتاب المبدأ والمعاد فإنّه لمّا أقام الدليل عـلى أنّ الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيّرته عقلاً بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب ثمّ قال بعد ذلك حسبما نقلنا أيضاً إنّ الصورة المجردة لمّا اتحدت بغيرها صيّرتها عقلاً بالفعل فإذا كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون معقولة ؛ فإنّ الحرارة إذا صيّرت الجسم الذي هي فيه متسخّناً فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين ، وكذا الجسم إذا صار مفرّقاً للبصر بسـبب حصول البياض فـيه فلو كان البياض قائماً بذاته كان أولى بأن يكون مفرّقاً للبصر ، وقد علمت ضعف ما احتجّ به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة ، **فإذا ضعف المـبنيّ عـليه ضعف البناء والمبنى .

---

* قوله : «ومع ذلك فقد أقمنا البرهان» أي ومع كفاية ذلك الذي ذكر من بيان حقيقة العلم وأنّها وجود نوري ، ولازم ذلك عدم غيبته عن ذاته . فقد أقمنا البرهان على أن كل صورة الخ . وقوله : «على الرسم المذكور» ، أي علم الرسم المذكور لماهية العلم .

** قوله : «فإذا ضعف المبني ...» أي إذا ضعف المبني عليه أي الاحتجاج ضعف البناء أي الاتحاد ، وضعف المبني أي كون الصورة عاقلة الذات .

الطريقة الثانية وهي قريبة المأخذ ممّا أشرنا إليه أوّلاً وهي أنّ كل ما كـان مجرداً عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة، وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله، فإذن كل مجرد فإنّه يعقل ذاته، أمّا بيان أنّ كل مجرد فإنّ ذاته حاضرة لذاته فلأنّ الشيء الموجود إمّا أن يكون موجوداً لذاته قائماً بذاته، وإمّا أن يكون موجوداً لغيره قائماً بغيره، وليس لقائل أن يقول: لا يـلزم مـن كـون شيء موجوداً أن يكون موجوداً لنفسه أو لغيره لأنّ ما ذكره كلام لا حاصل له، ومنشأ هذا الوهم أنّ حضور الشيء عند الشيء أمر إضافي فلا يعقل ثبوته إلّا عند تغاير الطرفين، *وقد مرّ بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه، وممّا ينبّه على صحّة هذه الإضافة ودفع الحاجة إلى التغاير صحّة قولنا ذاتي وذاتك. وأيضاً فإنّا نـعقل ذواتنا وليست لكل منّا ذاتان ذات تعقل وذات هي معقولة بل لكل منّا ذات واحدة بلاريب فإذاكنّا عاقلين لذواتنا فلابدّ أن يكون المعقول منّا هو العاقل بعينه **فعلم أنّ هذه الإضافة غير مستدعية للتغاير. وأمّا بيان أنّ الشيء المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد، وذلك لأنّ المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند مَن له صلاحـيـة الإدراك بشرط تجرد الصورة، وقد سـبق بـيان مـراتب الإدراك بحسب مراتب التجرد، وإنّ التجرد التام للصورة الحـاضرة شرط كـونه مـعقولاً والجوهر المجرد يصدق عليه أنّه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة وآثارها فإذا

---

* قوله: «وقد مرّ بيان كيفية الحال فيه ...» قد مرّ في الفصل الحادي عشر من الطرف الأوّل من هذا المسلك الخامس في تحقيق أن كون الشيء عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يوجب الكثرة في الذات ولا في الاعتبار.

** قوله: «فعلم أن هذه الإضافة ...» أي علم أن هذه الإضافة غير مستدعية للتغاير بل بيان لعدم التغاير بين الحاضر ومَن حضر عنده. قوله: «شكوت إليه من صعوبة مسألة العلم» أي اتحاد العاقل بمعقوله. فقال: «ارجع إلى نفسك» أي إذا عرفت نفسك تعرف العلم؛ فينحلّ لك أي فـتنحلّ شبهتك من سؤال العلم.

تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت أنّ كل مجرد عاقل لذاته .

الطريقة الثالثة ما أفاده صاحب التلويحات وذكر أنّه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلّم الأوّل في خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثّل له مخاطباً إيّاه ، قال : شكوت إليه من صعوبة مسألة العلم فقال لي : إرجع إلى نفسك فينحل لك ، فقلت : وكيف ؟ فقال : إنّك مدرك لنفسك فإدراكك لذاتك أبذاتك أو غيرها فتكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك ، والكلام عائد وظاهر استحالته وإذا أدركت ذاتك بذاتك أباعتبار أثر لذاتك في ذاتك . فقلت : بلى ؟ قال : فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما كنت أدركتها ، فقلت : *فالأثر صورة ذاتي . قال : صورتك لنفسك مطلقة أو مخصّصة بصفات أخرى فاخترت الثاني . فقال : كل صورة في النفس فهي كلّية وإن تركّبت أيضاً من كلّيات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها ، وإن فرض منعها تلك فلمانع آخر وأنت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الإدراك بالصورة . فقلت : أدركت مفهوم أنا ؛ فقال : مفهوم أنا من حيث إنّه مفهوم أنا لا يمنع وقوع الشركة فيه ، **وقد علمت أنّ الجزئي من حيث أنّه جزئي لا غير كلّي ، وهذا وأنا ونحن وهو لها معان معقولة كلّية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية ، فقلت : كيف إذن ؟ قال : فلمّا لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فإنّك تعلم أنّك أنت المدرك لذاتك لا غير ، ولا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول ، ثمّ قال بعد كلام آخر : فإذا دريت إنّها تدرك لا بأثر يطابق ولا بصورة فاعلم أنّ التعقل هو حضور صورة الشيء للذات

* قوله : «فالأثر صورة ذاتي» أي مطابق لذاتي .

** قوله : «وقد علمت أنّ الجزئي من حيث إنّه جزئي لا غير كلّي» أي من حيث كونه هذه الماهية الخاصّة لا باعتبار وجوده وتشخّصه .

المجردة عن المادّة، وإن شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أتمّ فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها أدركت ذاتها *وما غاب عنها إذا لم يكن لها استحضار عينه كالسماء والأرض ونحوهما فاستحضرت صورته. أمّا الجزئيات ففي قوى حاضرة لها. وأمّا الكلّيات ففي ذاتها إذ من المدركات كلّية لا تنطبع في الأجرام والمدارك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور، وإن قيل للخارج إنّه مدرك فذلك بقصد ثان، ثمّ ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى في باب العلم والإدراك، وحاصل ما ذكره أنّ النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صورة من ذاتها في ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته، وأمّا قوله أمّا الجزئيات ففي قوى حاضرة لها وأمّا الكلّيات ففي ذاتها يدلّ على أنّه يوافق الشيخ الرئيس في إنكار ما صحّ عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بيّنّا، وكذا في تتمّة كلماته التي تركنا نقلها مخافة الإطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الأصول التي قرّرناها فيما سبق.

الطريقة الرابعة أنّهم ذكروا أنّ كل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة وهذا ممّا لا شبهة فيه إذ ما من شيء إلّا ومن شأنه أن يصير معقولاً إمّا بذاته وإمّا بعد عمل تجريد، وأمّا الشبهة بأنّ ذات الباري جلّ مجده غير معقولة للبشر فهي مندفعة بأنّ المانع عن أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته ** لأنّ ذاته في غاية الوضوح والظهور بل من جهتنا لتناهي قوة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والإكتناه به فلا ندرك منه إلّا بقدر قوّتنا وطاقتنا.

---

* قوله: «وما غاب عنها» أي وأمّا ما غاب عنها.... وقوله: «لا ما خرج عن التصور» وهو المعلوم بالعرض.

** قوله: «لأنّ ذاته في غاية الوضوح» وذلك لكونه نور الأنوار.

*وبما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحث إنّ مَن زعم أنّ ماهية الباري تعالى نفس إنّيته أمكنه أن يبيّن ذلك بأن يقول حقيقة الوجود متصوراً وحقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود، وإذا كان الوجود متصوراً وتلك القيود السلبية معقولة وجب أن تكون حقيقة الباري معقولة بتمامها. وأمّا على مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلك.

أقول: إنّك قد علمت أنّ مفهوم الوجود المشترك بين الأشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري، وإنّ حقيقة الوجود أمر متفاوت بالشدّة والضعف، وحقيقة الباري وجود غير متناهي الشدّة فكيف يساوي وجودات الممكنات وإن كان الجميع مشتركاً في مفهوم واحد كلّي عام، وما أسوأ ظنّ هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم أنّهم رأوا أنّ الامتياز بين الباري والممكنات بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة إنّما هو بسبب أمور زائدة هي موجودة لها ومسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات أكثر كمالاً ووجوداً من الباري مع أنّ كل وجود، وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده، والوجود خير محض، وخير الخيرات هو ذات الباري وكل خير بعده فائض من عنده، والأعدام والسلوب بما هي أعدام وسلوب شرور محضة، وكل سلب صادق

---

* قوله: «وبما ذكرنا يندفع اعتراض...» إن شئت فراجع شرح المحقق الطوسي على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات. فإنّ ما أفاده في المقام في الردّ على الفخر الرازي جدير بالعناية جدّاً. وأمّا ما قال المصنّف أعني صاحب الأسفار: «وبما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحث أن مَن زعم...» يعني أنّ الفخر الرازي قال في الفصل الثاني من الطرف الثاني من المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٧١): «مَن زعم أن ماهية الباري نفس عينه أمكنه أن يبيّن ذلك بأن يقول حقيقة الوجود متصورة وحقيقة الباري هي الوجود المجرد عن سائر القيود، وإذا كان الوجود متصوراً وتلك القيود السلبية معقولة وجب أن تكون حقيقة الباري معقولة بتمامها». فقول الفخر: «أمكنه أن يبيّن ذلك» أي أمكنه أن يبيّن كونه تعالى معقولاً للبشر.

في حقّه تعالى * فرجعه إلى سلب سلب، ومرجع ذلك إلى الوجود البحت الشديد فإنّ سلب الجسمية عنه تعالى ليس لأنّ الجسم موجود بل لأنّه ناقص الوجود مصحوب بالشرور والأعدام والاستحالات وكذا سائر الصفات السلبية، والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفتور وخير محض بلا تغيّر وزوال. **وإذا ثبت أنّ كل ذات مجردة فإنّها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحّة كونها عاقلة لأنّها إذا صحّ كون ذلك المجرد معقولاً لنا صحّ كونه معقولاً لنا مع شيء آخر، وقد عرفت إنّ كون شيء معقولاً هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فإذا عقلنا ذاتاً مجردة وعقلنا معها شيئاً آخر فقد قارنت صورتاهما فصحّة تلك المقارنة إمّا أن تكون من لوازم ماهيتها أو يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل وذلك لأنّه لو توقّفت تلك الصحّة على حصولها في الجوهر العاقل وحصولها في الجوهر العاقل نفس مقارنتها فيلزم أن يتوقف صحّة مقارنتها على حصول مقارنتها فيكون صحّة الشيء متوقفة على وجوده، وذلك محال لأنّ إمكان وجود الشيء الممكن قد يجوز أن يكون سابقاً على وجوده. وأمّا العكس فهو ممتنع ألبتّة فقد ظهر إنّ إمكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتها فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الأعيان قائمة بذاتها فيجب أن يصحّ عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك أنّما يكون بانطباع صورها فيها

---

* قوله: «فرجعه إلى سلب سلب» وسلب سلب هو إثبات.

** قوله: «وإذا ثبت أن كلّ ذات مجردة ...» راجع الفصل التاسع عشر من النمط الثالث من الإشارات وشرح المحقق نصير الدين الطوسي عليه بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقاتنا عليه، في أنّ كلّ عاقل فهو معقول، وأنّ كل معقول قائم بذاته فهو عاقل: «إشارة: إنّك تعلم أن كلّ شيء يعقل شيئاً فإنّه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنّه يعقله، وذلك عقل منه لذاته، فكلّ ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته».

قوله: «فصحّة تلك المقارنة» أي فصحّة تلك المقارنة وإمكانها إمّا أن تكون الخ. وقوله: «لأن إمكان وجود الشيء الممكن قد يجوز أن يكون سابقاً على وجوده» وذلك كما في الكائنات.

فثبت أنّ كل ذات مجردة يصح أن تكون عاقلة لتلك الماهيات لأنّ التعقل عبارة عن حصول صور الماهيات للذات المجردة فإذا صحّ كونها عاقلة لها صحّ كونها عاقلة لذاتها لأنّ كل مَن عقل شيئاً فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته العاقلة فثبت إنّ كل مجرد يصح أن يكون عاقلاً لذاته ولغيره، وكل ما يمكن ويصحّ في عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب، *إذ لا يمكن هناك تجدد الحال والانتقال من قوة إلى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر، وبهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالأشياء لأنّك قد عرفت أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات، وكل ما يمكن له بالإمكان العامي فهو واجب الوجود له بالذات.

**وأعلم أنّ الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون أوّلاً كون الواجب تعالى عاقلاً

---

* قوله: «إذ لا يمكن هناك ...» أي لا يمكن هناك تجدد الحال والانتقال من قوة إلى فعل وإمكان استعدادي، بل إمّا يجب أو يمتنع وذلك لعدم المادة والحركة هناك الخ. قوله: «وبهذه الطريقة يثبت...» أي بالطريقة الرابعة يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالأشياء. وأعلم أنّ الفصل الثامن والعشرين من النمط الرابع من إشارات الشيخ الرئيس في علمه ـ تعالى ـ بذاته مطلوب في المقام: «إشارة: الأوّل معقول الذات قائمها فهو قيّوم بريء عن العلائق والعُهَد والموادّ وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة. وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته» قال المحقق الطوسي في الشرح: «يريد إثبات العلم للواجب الوجود الخ».

** قوله: «وأعلم أنّ الحكماء بالطريقة الثانية ...» ناظر إلى عبارة الفخر الرازي في ذيل الفصل الثاني من الطرف الثاني من المباحث المشرقية للفخر الرازي في المقام (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٧٢)، حيث قال: «وأعلم أنّ الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون كون الباري عاقلاً لذاته ثمّ يقولون إن ذاته علّة لغيره والعلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلاً لغيره؛ وبالطريقة الثالثة يثبتون كونه عاقلاً لغيره ثمّ يقولون: والعاقل لغيره يكون عاقلاً لذاته. فهاتان الطريقتان متعاكستان. هذا غاية ما حصلناه في هذا الباب من كلام المتقدمين والمتأخرين».

لذاته، ثمّ يثبتون علمه بسائر الأشياء لأنّ ذاته علّة لما سواه، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلاً لما سواه، وبهذه الطريقة يثبتون أوّلاً كونه عاقلاً للأشياء، ثمّ يقولون عاقليته للأشياء *مستلزمة لكونه عاقلاً لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة.

وأقول: هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبة وإشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه:

أحدها أنّ إمكان الفرد وإن استلزم إمكان الماهية وإمكانها يستلزم إمكان سائر الأفراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة إلى أفرادها فإذن ربّما كانت الصورة الموجودة في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالّة في الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز ان يكون المقارنة من هذا القبيل، وأيضاً كلُّ ما يلحق الطبيعة باعتبار أنّها ذهنية كالكلّية والنوعية والاشتراك فلا يتعدّى إلى الخارجي منها، بل نقول إنّ مطلق المقارنة طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحّة هذه المقارنة صحّة كل نوع من المقارنة، ألا ترى أنّ مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة.

وثانيها أنّ هذه القاعدة منقوضة بأنّ واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء ولا يقارنه شيء، فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالأشياء، اللّهمّ إلّا على قاعدة مَن جوّز ارتسام صور الأشياء المعقولة في ذاته.

وثالثها أنّه يلزم أن يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل، وذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المعلول الأوّل، وذلك ينافي

* قوله: «مستلزمة لكونه عاقلاً لذاته ...» أي مستلزمة ومتضمّنة كما سبق. والمراد منه أعم من استلزام الكل للجزء وبالجملة المعنى اللغوي.

ما اتّفقوا عليه من أنّ كل واحد من العقول لا يزيد جهاته على إثنين أو ثلاثة، *وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتمّ ولو تمّ لا يتمّ إلّا بالقول بأنّ العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول، وأنّ الباري ـ جلّت عظمته ـ جميع الأشياء على الوجه الأرفع الأعلى.

** فصل (٢)

في أن كلّ مجرّد فإنّه عقل لذاته

هذا المطلب مما لا يحتاج إلى استيناف برهان إذ قد لزم من المطلب الأوّل بحسب جميع الطرق المذكورة أنّ كون الشيء عاقلاً لذاته لا ينفك عن كونه معقولاً

---

* قوله: «وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك ...» يريد بهذا المنهج الطريقة الرابعة. وقوله: «وأنّ الباري ـ جلّت عظمته ـ جميع الأشياء على الوجه الأرفع الأعلى» يشير إلى التوحيد الصمدي. ﴿هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن﴾ (الحديد / ٤)؛ ﴿فأينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾ (البقرة / ١١٦). وفي قصيدتي «ينبوع الحياة»:

فتوحيده الحقّ الحقيقي ناطق ... بوحدتِهِ الشخصيّةِ الصمديّةِ
بوحدتِهِ القدسيّةِ الأزليّةِ ... بوحدتِهِ الجمعيّةِ الأوّليّةِ
بوحدتِهِ في حضرةٍ باطنيّةٍ ... بوحدتِهِ الكونيّةِ المظهريّةِ
إذا لم يكن غير الوجود فمن سواه ... فليس سوى نور الوجود ببُقعةِ
وقد ساوَق الحقُّ الوجود تصادقاً ... وساوَى الوجودُ الواحدَ في الحقيقةِ
هو الصّمد الحقُّ أي الكلّ وحده ... كما فُسِّر من أهل بيت النّبوّةِ
فصار السّوىٰ غير السوىٰ غير أنّه ... شؤون وآياتٌ لذاتٍ فريدةٍ

** قوله: «فصل في أنّ كل مجرد فإنّه عقل لذاته» أي فإنّه معقول لذاته. والمصنّف في هذا الفصل ناظر إلى الفصل الثالث من الطرف الثاني من المباحث المشرقية للفخر الرازي: «الفصل الثالث في أن كل ما كان مجرداً عن المادة وعلائقها يجب أن يكون عقلاً بالفعل» (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص

لذاته . ويمكن أيضاً بيانه بالطريقة الأخيرة بأنّه متى صحّ كونه مدركاً لغيره وجب أن يكون مدركاً لذاته لأنّه لمّا كان مجرداً عن المادة ولواحقها فكل ما أمكن له فوجب أن يكون حاصلاً له بالفعل لامتناع كونه مورداً للانفعال والتجدد ، فليس فيه شيء بالقوة ، ولا يسنح فيه حالة لم تكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولاً فوجب أن يكون معقولاً لكل ما يصح أن يكون معقولاً له بالفعل فيكون كل مجرد عقلاً لذاته دائماً .

*وآعلم أنّ بعض مَن كان في عصر الشيخ كتب إليه في هذا المقام إشكالاً وهو إنّ الذي يدرك منّا المعقولات قد بان وصحّ أنّه جوهر مجرد ؛ فإن كان كل مجرد عقلاً وجب أن يكون النفس الناطقة عقلاً بالفعل وليس كذلك .

فإن قلتم : إنّه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن أفعاله .

قلنا : لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات وليس الأمر كذلك .

فأجاب الشيخ بأنّه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلاً بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سبباً لقوامه ، ولا بوجه ما سبباً لحدوثه ، ولا سبباً لهيأته يتشخّص بها ويتهيّأ لأجلها للخروج إلى الفعل ، والبرهان الذي يقوم على أنّ كل مجرد عن المادة عقل بالفعل أنّما يقوم على المجرد التجريد التام ، ثمّ ليس من العجب المستنكر أن يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء ، والذي يشتغل عن شيء ، يشتغل بشيء انتهى كلامه .

---

٣٧٢) . قوله : «بحسب جميع الطرق المذكورة» أي الطرق الأربع المذكورة في الفصل المقدّم . ثمّ إنّ الدرس الخامس من كتابنا الفارسي الموسوم بـ«دروس اتحاد عاقل به معقول» في المقام مفيد جداً .

* قوله : «وآعلم أن بعض مَن كان في عصر الشيخ ...» ناظر إلى ما نقله الفخر الرازي في الفصل المذكور حيث قال : «ثمّ إنّ بعضهم كتب إلى الشيخ فيه إشكالاً ...» .

أقول: هذا المطلب مما يحتاج إلى تنقيح، وكلام الشيخ غير واف بالمقصود إذ لأحد أن يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومَن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهرية ولا يكتنفه شيء من العوارض المادية، والمادة البدنية وإن كانت مرجحة لفيضان وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير داخلة في قوامها ذاتاً وحقيقة وماهية ووجوداً، والبرهان السابق إن تمّ فهو جار في كل ذات مجردة فيجب أن يدل على أنّ النفس لكونها جوهراً مجرداً يصح عليها لذاتها أن تدرك جميع المعقولات من غير ممانعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها، وكذا آثار شواغله عن الإدراكات عنها بالكلّية لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة بلا اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل؛ فإنّا نعلم يقيناً أنّ نفوس الصبيان ومَن لم يتدرّب في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق والصور العقلية دفعة واحدة؛ فحقّ الجواب عن الإشكال المذكور إنّ النفس الانسانية في أوائل نشأتها ليست عقلاً بالفعل لأنّها وإن تجردت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية. ودلائل إثبات تجردها لا يدل أكثرها على أزيد من تجردها عن العالم الطبيعي، والذي يدلّ على تجردها العقلي هو إثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها، وكذا إدراكها لماهية الوحدة العقلية والبسائط العلمية من حيث وحدتها ووجودها العقلي، وهذا الحكم الذي يمكن أن يجعل وسطاً في برهان تجرد النفس لا يتحقق إلّا في قليل من النفوس الانسانية، وأكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص إلّا مع شوب الخيال، وبالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسّية نشأتان أُخريان نشأة الخيال ونشأة العقل فكل نفس انسانية إذا استحكم فيه إدراك الصور الخيالية حتى يصير خيالاً بالفعل ومتخيلاً، فحينئذ يتحقق فيه إنّ ذاته مجردة عن هذا العالم الحسّي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والأوضاع لصيرورتها

عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية، وإذا استحكم فيه إدراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلاً ومعقولاً بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين، فله أن يعقل كل حقيقة وماهية متى شاء وأراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعدما كان كذلك بالقوة عند كونه صورة خيالية.

* فصل (٣)

في نسبة العقل الفعّال إلى نفوسنا

قد علمت أنّ النفس الانسانية ترتقي من صورة إلى صورة ومن كمال إلى كمال فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية المطلقة إلى الصور الأسطقسية، ومنها إلى المعدنية والنباتية، ومنها إلى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلّها

---

* قوله: «فصل في نسبة العقل الفعّال إلى نفوسنا ...» قد تقدّمت طائفة من أمّهات مسائل هذا الفصل في الفصل الثالث والثلاثين من المرحلة السادسة في العلّة والمعلول (ج ٢، ص ٤٥٢ من هذا الطبع الذي بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقاتنا عليه) حيث قال: «ومن هيهنا تنكشف لذي البصيرة دقيقة أخرى هي أنّه قد اختلف الحكماء في أن إدراك النفس الانسانية حقائق الأشياء الخ».

ثمّ أعلم أنّ الشيخ الرئيس أفاد وأجاد في كتابه «المبدأ والمعاد» في بيان العقل الفعّال بقوله القويم: «معنى كونه عقلاً فعّالاً أنّه في نفسه عقل بالفعل، لا أنّ فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة كما هو عندنا، وشيء هو كمال، بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها وليس فيها شيء مما هو بالقوة ومما هو مادة ألبتّة. هذا أحد معاني كونه عقلاً فعّالاً؛ وهو عقل فعّال بسبب فعله في أنفسنا وإخراجه إيّاها عن القوة إلى الفعل» (ص٩٨).

وإن شئت فراجع أيضاً الفصل الخامس من المقالة الخامسة من نفس الشفاء (ط ١ من الرحلي، ص٣٥٦؛ وص ٣٢١ من نفس الشفاء بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه).

*حتى انتهت إلى تلك الذات التي منها أوّل الأشياء التي لا تنسب إلى المادة الجسمية، وإذا وقع لها الإرتقاء منه فإنّما يرتقي إلى أوّل رتبة الموجودات المفارقة بالكلّية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعّال، والفرق بينه وبين العقل الفعّال إنّ العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثمّ تجردت عنها بعد تحولها في الأطوار، والعقل الفعّال هو صورة لم يكن في مادة أصلاً، ولا يمكن أن يكون إلّا مفارقة، والعجب أنّه من نوع ما هو عقل بالفعل لأنّه متحد به إلّا أنّه هو الذي جعل الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي متخيلات معقولات بالفعل فإنّ الشيء بنفسه لايمكن أن يخرج من القوة إلى الفعل وإلّا لكان الشيء الواحد جاعلاً ومجعولاً لنفسه والقوة فعلاً هذا محال؛ فإنّ المعدوم لا يصير موجوداً إلّا بموجود بالفعل، والجسم لا يتسخّن إلّا بمسخّن غيره ولا يستنير إلّا بمنير بالذات؛ فنسبة العقل الفعّال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لأنّ البصر هو قوة استعدادية وهيأة ما في مادة **وهو من قبل أن يصير مبصرة ورائية بالقوة، وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في أن تصير مبصرة بالفعل، ولا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل، فإنّ الشمس تعطي البصر ضوءاً اتّصل به وتعطي الألوان ضوءاً اتّصل بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل، ويصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة بالقوة، وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل دائماً يفيد العقل الهيولاني وجوداً ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهيولانيّ منزلة الضوء من البصر، وكما إنّ البصر بالضوء نفسه يبصر

---

* قوله: «حتى انتهت إلى تلك الذات ...» وهي مرتبة العقل الهيولاني.

** قوله: «وهو من قبل أن يصير مبصرة ورائية بالقوة» كلمة هو مبتدأ وبالقوة خبر له.

الضوء الذي هو سبب إبصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الأشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني فإنّه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود، وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني، وبه يصير الماهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل، وبه يصير أيضاً هو عقلاً بالفعل وهي أيضاً عقولاً بالفعل. وقد علمت من طريقتنا أنّ الحس عين المحسوسات، وأنّ الجوهر الحسّاس منّا يدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات فالبصر منّا يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل بالفعل منّا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عندما كانت معقولة بالفعل.
*وأعلم أنّ المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان والهيئات والأشكال القائمة بالموادّ الخارجية لمّا أقمنا البرهان على أنّ لا حضور للأجسام المادية وأعراضها عند شيء أصلاً، وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة، بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسمّاة بالمبصرات عند الناس، فنسبة الألوان الخارجية إلى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات الخارجية إلى صورتها العقلية، ونسبة الضوء الفائض عليها من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفائض على الصور الطبيعية من المبدأ المفارق، ونسبة المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل، والعقل بالفعل عين معقولاتها،

---

* قوله: «وأعلم أنّ المبصر بالذات عندنا ...» سيجيء البحث عن حقيقة الإبصار عند المصنّف في عدّة مواضع أخرى أيضاً، منها في آخر الفصل الثالث من المقالة الثالثة في الجواهر والأعراض؛ ومنها في الموقف السادس من الإلهيات وذلك الموقف مشتمل على فصل واحد فقط، فيقول: «إيضاح عرشي: أعلم أن حقيقة الإبصار ليست كما هو المشهور وفهمه الجمهور»؛ ومنها في الأصل التاسع من الفصل الأوّل من الباب الحادي عشر من سفر النفس.

والبصر بالفعل عين مبصراتها، وبإزاء العقل الفعّال في باب العقل والمعقولات ينبغي أن يكون جوهر آخر في باب الحس والمحسوس يكون نسبته إليهما كنسبة العقل الفعّال إلى العقل والمعقول، فالغرض هاهنا أنّ فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات، فلذلك سمّي بالعقل الفعّال، ومرتبته في الأشياء المفارقة الذوات التي ذكرت بعد السبب الأوّل هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء، فإذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات أوائل وثواني، والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص *وكذا الفرق بينها وبين المبدأ الأوّل تعالى، وقد أشرنا إلى أنّ العقل الفعّال هو من نوع العقل المستفاد وصور الموجودات فيه هي أبداً على الترتيب الأشرف فالأشرف وإن لم تكن متميزة بالوجود لا بالحلول في الجوهر الفعّال ولكنّها مع ذلك مترتبة وهذا أيضاً من العجائب وترتيبها في العقل الفعّال غير ترتيبها في العقل المستفاد وذلك لأنّ أوائل المعقولات هاهنا أخسّ وجوداً وكلّ ما هو أخسّ وأضعف وجوداً فهو أقدم وجوداً من قبل أن ترقينا بإدراك الأشياء العامّة أوّلاً والطبائع العامّة **معلولات للطبائع الخاصّة ثمّ بإدراك النوعيات المحصّلة التي هي أكمل وجوداً من التي هي أعرف عندنا وأسهل إدراكاً وما هو أكمل وجوداً كان أجهل عندنا في أوّل الأمر، فلذلك ربّما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعّال هذا بحسب الحدوث، وأمّا حالها بحسب البقاء فهي كما كان

* قوله: «وكذا الفرق بينها وبين المبدأ الأوّل تعالى ...» لكن نسبة كمالية الشيء والأصل بنقص الفيء، والحقيقة بالرقيقة والحقّ بالباطل.

** قوله: «معلولات للطبائع الخاصّة» وذلك لأن فيض الوجود يمرّ من الفصل إلى الجنس.

الواجب في الجبلّة العقلية والدين الإلهي من الترتيب الأشرف فالأشرف والأنور فالأنور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلّها في العقل الفعّال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة، ونقل عن المعلم الأوّل أرسطاطاليس إنّه قال في كتاب النفس: وليس بمستنكر أن يكون العقل الفعّال وهو غير منقسم أن يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطي المادة أشباه ما في جوهره فلا تقبله المادة إلّا منقسماً.

* فصل (٤)

في أنّ كلّ مَن عقل ذاته فلا بدّ أن يكون عقله لذاته عين ذاته ويكون دائماً ما دامت ذاته

الذي ذكروه في هذا المقصد أنّ كلَّ مَن عقل ذاته فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورة أخرى عند ذاته. والثاني باطل لأنّ تلك الصورة إمّا أن تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية أو مخالفة لها، والأوّل باطل لأنّ تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية إذا حلّت في ذاته فحينئذ لا يتميّز أحدهما عن الآخر لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلاً فلا تكون الإثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف، وإن كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها موجباً لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك الصورة مأخوذة عنه فثبت إنّ تعقل الذات ليس إلّا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائماً هذا ما قيل.

---

* قوله: «فصل في أن كلّ مَن عقل ذاته ...» ناظر في هذا الفصل إلى الفصل الرابع من الطرف الثاني من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد، ج ١، ص ٣٧٣).

أقول: وهو عندي من أسخف الدلائل وذلك لأنّ الامتياز بين الذوات المتساوية في الحقيقة النوعية ولوازمها أنّما هو بنحو من الموجودات الشخصية، فإنّ الامتياز بين أشخاص النوع الانساني بأنحاء وجوداتها، وكذا الامتياز بين الصورة العقلية من الانسان وأشخاصها الخارجية بنحو الوجود، فإنّ وجود صورتها في العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع، وكون ماهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم، فلو تعقّل عاقل ماهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محال، *وأيضاً نحن كثيراً ما نتصور ذاتنا، ونتصور تصورنا لذاتنا، ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلاً لما وقع منّا هذا التعقل وهو واقع هذا خلف، فالصواب أن يقال بعد تحقيق أنّ حقيقة كلّ شيء وذاته عبارة عن وجود ماهيته نحواً من الوجود، فنقول: لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي إلّا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مرّ مراراً فلو فرض تعقّل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لأنّ ذاته جوهر وتلك الصورة عرض، ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات والهويّة فكان كما يعقل شخص شخصاً آخر مشابهاً له في الماهية.

برهان آخر **وهو ما سبق من صاحب التلويحات أنّ كلّ صورة ذهنية فهي

---

* قوله: «وأيضاً نحن كثيراً ما نتصور ذاتنا...» اي ماهية الانسان محفوفة بعوارض مخصوصة ولا سيّما عند القائلين بأن للنفس ماهية.

** قوله: «وهو ما سبق من صاحب التلويحات...» سبق في الفصل الثاني والعشرين من المنهج الثاني من المرحلة الأولى (ج ١، ص ٤٠٠ من هذا الطبع). وقوله: «أو بالقوة» أي أو بالقوة بسبب التجريد. وقوله: «إنّي تجردت بذاتي» أي خلوت بها في حال التوجه التامّ الذي يعمله أرباب السّير والسلوك على الوجه الخاصّ الذي معهود عندهم. قوله: «وإضافات إلى الجرم...» وهي تدبيرات

معروضة للكلّية بالفعل أو بالقوة وإن تخصّصت بقيود أخرى كثيرة، والذات العاقلة شخص خارجي. وأيضاً نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يكن هذا التعقل بصورة أخرى غير نفس الهويّة الوجودية.

وقال أيضاً في آخر التلويحات توضيحاً لهذا المطلب: إنّي تجرّدت بذاتي ونظرت فيها فوجدتها إنّية ووجوداً ضمّ إليها أنّها لا في موضوع الذي هو كرسم للجوهرية، وإضافات إلى الجرم التي هي رسم للنفسيّة، أمّا الإضافات فصادفتها خارجة عنها، وأمّا إنّها لا في موضوع فأمر سلبي، والجوهرية إن كان لها معنى آخر لست أُحصّلها وأُحصّل ذاتي وأنا غير غائب عنها، وليس لها فصل فإنّي أعرفها بنفس عدم غيبتي عنها، ولو كان لها فصل أو خصوصية وراء الوجود لأدركتها متى أدركتها إذ لا أقرب منّي إليّ، ولست أرى في ذاتي عند التفصيل إلّا وجوداً وإدراكاً فحيث امتاز عن غيره بعوارض وإدراك على ما سبق فلم يبق إلّا الوجود، * ثمّ الإدراك إن أخذ له مفهوم محصّل غير ما قيل فهو إدراك شيء وهي لا تتقوم بإدراك نفسها إذ هو نفسها ولا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها واستعداد الإدراك عرضي، وكلّ مَن أدرك ذاته على مفهوم أنا وما وجد عند التفصيل إلّا وجود مدرك نفسه فهو هو ومفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعمّ الواجب وغيره أنّه شيء أدرك ذاته،

للقوى والبدن. وقوله: «لأدركتها متى أدركتها» أي لأدركت تلك الخصوصية متى أدركت ذاتي. وقوله: «بعوارض وإدراك على ما سبق» أي بعوارض وإدراك حضوري.

* قوله: «ثمّ الإدراك إن أخذ له مفهوم محصّل غير ما قيل ...» المراد من الغير هو الإدراك الصوري الحصولي؛ والمراد من ما قيل هو عدم غيبتي عن ذاتي؛ وهي أي ذاتي لا تتقوّم بإدراك نفسها إذ هو أي إدراك نفسها بعد نفسها. قوله: «وكل مَن أدرك ذاته ...» أي كلّ مَن أدرك ذاته على مفهوم أنا فهو يدركها، وما وجد (ما هنا نافية) أي ليس بواجد عند التفصيل إلّا وجود مدرك نفسه، فهو ـ أي كل مَن أدرك ذاته على مفهوم أنا ـ هو، أي وجود مدرك نفسه فافهم. قوله: «فهو بالنسبة إليّ هو» فلا يكون داخلاً في مفهوم أنا فيكون خارجاً عنّي.

فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم أنا عرضياً لها فأكون أدركت العرضي لعدم غيبتي عنه وغبت عن ذاتي وهو محال فحكمت بأنّ ماهيتي نفس الوجـود وليس لماهيتي في العقل تفصـيل إلّا إلى أمر من أمور سـلبية جـعل لهـا أسماء وجـودية وإضافات. سؤال لك فصل مجهول؟ جواب إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إليّ هو فيكون خارجاً عنّي.

قيل لي: فإذا ينبغي أن يجب وجودك وليس كذا.

قلت: الوجـود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا أتمّ منه، *ووجـودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي، والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج إلى مميّز فصليّ، وإمكان هذه نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه انتهى كلامه، وهو كلام متين في غاية الإحكام والتحقيق، ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي في الهـويات المـعلولية بأنّهـا وجـودات تـعلّقية الذوات، والضرورة التي فيها ليست ضرورة أزلية بل ضرورة ذاتية ما دامت الذات الإلهٰية فيّاضة على الوسائط وبتوسطها على المعلولات المتأخرة، فلنعد إلى ما فارقناه وهو إنّ إدراك الشيء لذاته نفس ذاته، وذاته دائمة الإدراك لذاته، **ومما يدلّ على دوام

---

* قوله: «ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي...» ما مرّ في الفصل الثاني والعشرين من المنهج الثاني من المرحلة الأولى (ج ١، ص ٣٨٧، ٤١٩ من هذا الطبع) نعم العون في المقام فإن شئت فراجع. قوله: «ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي في الهويات المعلولية...» أي ليست الهويات بواجبة الوجود.

** قوله: «ومما يدلّ على دوام التعقّل فينا...» ناظر إلى عـبارة الفـخر الرازي في المـباحث المشرقية: «ومما يدلّ على دوام هذا التعقل أنّ الانسان إذا تتبّع أحواله وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم أبداً، فإنّ النائم إذا هرب من البرد لم يكن هربه من البرد المطلق بـل مـن بـرد أصـابه...» (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٧٤).

التعقل فينا أنّ الانسان إذا تتبّع أحواله وجد من نفسه أنّ إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات لأنّ الانسان متى كان يحاول فعلاً إدراكياً أو تحريكياً فلم يكن قصده إلى الإدراك المطلق أو التحريك بل إلى إدراك مخصوص يصدر منه ويحصل له، وكذا القول في التحريك فالهارب إذا هرب من عدوّ أو حرّ أو برد لم يكن هربه من العدوّ المطلق بل من عدوّه الخاص، ولا من حرّ مطلق بل من حرّ مخصوص أصابه ووصل إلى ذاته، والعلم بوصول الحرّ والبرد إليه يتضمّن العلم به، وكذا القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شيء من الشهوات فليس قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقاً بل إلى حصوله من جهته ولا إلى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به، وكلّ ذلك متفرع على علمه بذاته، فظاهر بيّن إنّ علم الانسان بنفسه وذاته أوّل العلوم وأقدمها، وهو حاضر دائماً غير منفك عنه أبداً ولا يجوز لأحد أن يقول علمي بنفسي لأجل وسط هو فعلي أستدلّ بفعلي على ذاتي وذلك لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون أستدلّ بالفعل المطلق على ذاتي أو أستدلّ بفعل صدر من نفسي على نفسي فإن استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج إلّا إلى فاعل مطلق فلا يثبت به إلّا فاعل مطلق لا فاعل هو أنا، وإن استدللت عليّ بفعلي فلا يمكنني أن أعلم فعلي إلّا بعد أن أعلم نفسي فلو لم أعلم نفسي إلّا بعد أن أعلم نفسي لزم الدور وهو باطل، فدلّ على أنّ علم الانسان بنفسه ليس بوسط من فعله، وأمّا احتمال أن يجعل فعل غيره وسطاً في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة أصلاً * لأنّ معرفة

---

* قوله: «لأنّ معرفة الشيء إمّا أن يحصل من ذاته ...» نكتفي لتوضيح العبارة بما أفاده المتألّه السبزواري في البحث عن البرهان اللمّي والإنّي من اللئالي المنتظمة وشرحها (ص٢٢٨ و ٢٢٩ بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه المسمّاة بـ«نثر الدراري على نظم اللئالي»):

«برهاننا باللمّ والإنّ قسم   علم من العلّة بالمعلول لمّ
وعكسه إنّ، ولمّ أسبق   وهو بإعطاء اليقين أوثق

الشيء إمّا أن يحصل من ذاته أو من العلم بعلّـته كما في البرهان اللّمي، وإمّـا مـن العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعلّـة ذلك الشيء كما في قسـمي البرهـان الإنّي، وأمّا ما لا يكون سبباً لشيء ولا مسبّباً عنه ولا مسبّباً عن سببه فلا يحصل من جهته العلم بذلك الشيء.

* فصل (٥)

في أنّ العاقل للشيء يجب أن يكون مجرّداً عن المادّة

برهانه كما يستفاد من الأُصول السالفة إنّ التعقل لمّا كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقول في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن أن تكون قابلة للقسمة

فالوسط الواسط الإثبات بكلّ إن ذا على الثبوت واقعاً يـدل

لمّ، وقـيل الآخـر دليـلُ درج الـتلازم هـنا سـبيلُ

وأفاد في الشرح بقوله القويم: «والمراد بالثبوت ثبوت الأكبر للأصغر، لا الثبوت النفسي إذ لا يشترط في برهان اللم كون الأوسط علّة لثبوت الأكبر في نفسه، فقولنا «كل إنسان حيوان، وكلّ حيوان جسم» برهان لمّي، والحيوان ليس علّة لوجود الجسم في الخارج لأنّه معلوله بـل لحـصوله وثبوته للانسان.

وقيل الآخر أي ماكان الوسط فيه واسطةً لإثبات الأكبر للأصغر في الذهن وعلّةً للتصديق فقط دليل، أي يخصّ بهذا الاسم إذاكان الوسط معلولاً. وأمّا إذا لم يكن معلولاً للنسبة ولا علّة لها، كما إذا كان الأكبر والأوسط متلازمين ومعلولي علّة واحدة كقولنا: «كلّ إنسان ضاحك، وكلّ ضاحك كاتب» فلا يختص باسم؛ فهذا إمّا واسطة بين اللمّي والإنّي، وإمّا إنّي بتعميم تعريفه بأن يقال: الإنّي هو أن لا يكون الأوسط علّةً لثبوت الأكبر للأصغر، أو انتفائه في الواقع سواء كان معلولاً أم لا؛ وإليـه أشرنا بقولنا: درج التلازم هنا أي في الإنّي سبيل أي طريق أنيق لتقليل الانتشار».

* قوله: «فصل في أنّ العاقل للشيء...» هذا الفصل هو الفصل الأوّل من الطرف الثاني مـن الباب الأوّل من القسم الثالث من المباحث المشرقية للفخر الرازي، وجعله في سطر فقال: «الفـصل

المقداريّة بوجه من الوجوه، ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فإنّه وإن لم يكن منقسماً بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنّه ينقسم بتبعية محلّه بالقوة أو بالفعل، وكالنقطة فإنّها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن أن يكون قابلاً للقسمة ولا ذا وضع أصلاً فلا يمكن أن يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن أن تحصل لأمر مادي فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة وهذا هو المطلوب لأنّ التعقل إمّا عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور، وإمّا باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا، وعلى هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتّحد ما لا وضع له بما له وضع.

فإن قلت: قد تقرّر إنّ الحمل هو الاتحاد في الوجود، ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الأشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وفرس يحمل عليها مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية، وهي أمر غير منقسم وغير ذي وضع، وتلك الأشخاص أمور كلّ واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع.

قلنا: ليس الأمر كما زعمت فإنّ المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة

الأوّل في أنّ العاقل يجب أن يكون مجرداً عن المادة والبرهان عليه مذكور في كتاب النفس» (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص ٣٦٩).

أقول: صورة القياس هكذا: التعقل حصول الصورة المعقولة للعاقل، والصورة المعقولة لا تحصل لأمر مادي. وهذه عبارة أخرى عن قولنا فما هو مادي لا يعقل الصورة المعقولة أي لا يدركها، فتنعكس عكس النقيض كلّ ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة، فالصورة المعقولة للمجرد عن المادة لأنّ الطيّبات للطيبين؛ فيستحيل أن يتّحد ما لا وضع له أصلاً أي المعقول بما له وضع أي بالمادة.

على الأفراد الخارجية فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها وكلّيتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد ، وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير محمولة ولا متحدة بالأشخاص الخارجية ، *والتي تتحد معها من الماهيات الطبيعية هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا لا منقسمة ، وإن كانت منقسمة في الواقع كما أنّها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وإن كانت موجودة في الواقع ، وهذا لا ينافي ما ذكرناه فإنّ الذي ادّعيناه هو استحالة كون ما لا ينقسم في الواقع متحداً مع ما ينقسم ، واتحاد الكلّي الطبيعي أعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيّنّاه .

فإن قلت : الهيولى مجردة في نفسها ثمّ إنّها تقبل المقادير والأبعاد وذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحالّ مقداراً منقسماً ذا وضع فليجز عكس ذلك بأن يكون العاقل منقسماً ذا وضع والصورة المعقولة مجردة .

قلت : جوابه بمثل ما مرّ وهو أنّ الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي مجسّمة لأنّها متقومة الوجود بالجسميّة لأنّها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها ، **وليست الجسميّة المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن المقادير والأوضاع في نفس الأمر بل بحسب مرتبة ذاتها التي هي

* قوله: «والتي تتّحد معها من الماهيات...» أي والتي معها من الماهيات الطبيعية التي لابشرط هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لامنقسمة ولا لامنقسمة ، فبالانقسام ينقسم وباللّاانقسام لا ينقسم كما هو شأن كلّ اللّا بشرط .

** قوله : «وليست الجسمية المقدارية ...» بل تامية وجود الهيولى بها .

جوهر بالقوة، وأمّا بيان إنّ الصورة المعقولة بالفعل *غير منقسم ولا ذو وضع مع أنّه أمر واضح عند العقل بحسب الوجدان فإنّ معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الإثنين مما ليس في مكان أو جسم ولا يمكن إليه الإشارة الحسّية بأنّه هاهنا أو هناك، لكن الحكماء كالشيخ وغيره أقاموا البرهان على إثباته فقالوا إنّ المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو إمّا أن ينقسم إلى أجزاء متخالفة الحقيقة أو إلى أجزاء متشابهة الحقيقة، والأوّل لا بدّ وأن يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركّب الشيء **من المبادي الغير المتناهية، فالعقل عند إدراكه لكل معنى معقول لا بدّ وأن يدرك ذلك الواحد، والثاني محال، وبيانه أنّ المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمة المقدارية فلا يخلو إمّا أن يكون كلُّ واحد من القسمين شرطاً في كون ذلك المعقول معقولاً. وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط، أو لا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولاً أيضاً كالأصل.

أمّا الشق الأوّل فباطل من وجوه ثلاثة:

أحدها أنّ كلّ واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبائناً للكلّ مبائنة الشرط للمشروط ويلزم أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إيّاهما بل لا بدّ أن

---

* قوله: «غير منقسم ولا ذو وضع ...» يعني أنّ الصورة المعقولة بالفعل على قسمين القسم الأوّل هو غير منقسم، والقسم الثاني هو غير ذي وضع. فقوله: «فإنّ معنى قولنا الحيوان الناطق ...» شروع لبيان القسم الأوّل في أنّ الصورة المعقولة غير منقسمة؛ وقوله الآتي: «وأمّا أنّ الصورة العقلية غير ذات وضع ...» شروع لبيان القسم الثاني في أنّ الصورة المعقولة غير ذات وضع.

** قوله: «من المبادي الغير المتناهية ...» لا يخفى عليك أنّه لو كان كلّ ما ينقسم إليه المعقول من الأجزاء الأوّلية والثانوية وغيرهما منقسماً إلى أجزاء متخالفة الحقيقة أيضاً بحيث لا تنتهي الانقسامات إلى حدّ ولا تنحل الأجزاء إلى أجزاء بسيطة لا تقبل الانقسام.

يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل أو عدد بخلاف القسمين، فإذن لا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيّته المتشابهة هذا خلف.

وثانيها أنّ المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحداً غير منقسم هذا خلف.

وثالثها أنّه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلاً فلا يكون معقولاً وقد فرضناه معقولاً غير منقسم.

وأمّا الشق الثاني وهو أن يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولاً، وكلّ واحد منهما أيضاً معقولاً بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضاً باطل لأنّ الصورة المعقولة حاصلة بأقلّ ممّا يفرض أنّها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة أبداً مع ما لا دخل له في تتميم معقوليته فيلزم أن لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلّما جرّدت عن العارض الغريب فهي ملابسة بعد له مع أنّ التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم، وذلك لأنّ كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئيّ من جزئيات نوعه *ونوعه منحفظ بجزئه وهكذا جزء جزئه، ففي كلّ منقسم، وفي كلّ جزء من أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبيّن من هذا أنّ المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن أن يكون مقداراً أو ذا مقدار، وأمّا أنّ الصورة العقلية غير ذات وضع فأنّها لو كانت ذات وضع لكانت إمّا أن تنقسم أو لا تنقسم فإن انقسمت فقد مرّ بيان استحالته، وإن لم تنقسم كالنقطة فتكون حالّة في نهاية المقدار أو نفس نهايته، والنهاية عدمية والتعقل أمر وجودي.

---

* قوله: «ونوعه منحفظ بجزئه» فجزئه الآخر زائد وعارض وغريب في المعقوليّة.

وأيضاً كلّ ما يحلّ في نهاية الشيء فليس بالحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية، وهكذا الكلام في تلك النهاية فإنّها بالحقيقة غير حالّة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي ولهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخطّ بما هو مقدار. ولا الخطّ للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار أو ذو مقدار بل كلّ من الأطراف يعرض لمحلّه من حيث انقطاعه وانتهائه والعلم ليس كذلك فإذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحلّ لذاته عاقلاً له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لأنّ الإدراك كمال والكمال مما يوصف به وجود الشيء لا عدمه.

وأيضاً لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلاً بتمامه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالماً وجاهلاً بشيء واحد هذا محال.

* فصل (٦)

في أنّ المدرِك للصور المتخيّلة أيضاً لا بدّ أن يكون مجرّداً عن هذا العالم

هذا وإن كان مخالفاً لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومَن يحذو حذوه لكن المتّبع هو البرهان، والحق لا يعرف إلّا بالبرهان لا بالرجال لأنّ المحسوس

---

* قوله «فصل في أنّ المدرك للصور المتخيلة ...» أعلم أنّ الخيال يطلق على الحسّ المشترك وعلى خزانته وعلى المتصرفة، والمراد منه ههنا هو الأخيران منها. وسيأتي تفصيل البحث عنها في الفصل الثاني من الباب العاشر من كتاب النفس. وأمّا أدلّة تجرد النفس الناطقة في المقام العقلاني فتأتي في الباب السادس من كتاب النفس كما قال ـ قدّس سرّه ـ هناك: «الباب السادس في بيان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجرداً تاماً عقلياً: وآعلم أنّ النفس لمّا كانت ذات أطوار وشؤون فتارة يبحث عنها في مقامها الطبيعي وأحكامها العنصرية من حيث إنّ البدن مرتبتها النازلة، وتارة يبحث عنها في

لا يفيد المعقول ولا يسلّط عليه بل المعقول قاهر على كلّ محسوس. *وأمّا البرهان على هذا المطلوب فهو أنّ الصورة الخيالية كصورة شكل مربّع محيط بدائرة قطرها يساوي قطر الفلك الأعظم، فهذه الصورة الشكلية إمّا أن تكون بالقياس إلى ما هي شكله في الموجودات الخارجية كأنّها شكل منزوع عن موجود خارجي وليس كذلك أو يكون شكلاً في مادة دماغية حاملة له، والمادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل، والمادة الواحدة لا يجوز أن تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر، ولا تشكّل أيضاً بشكلين متبائنين دفعة واحدة.

وأيضاً شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره مقدار طبيعي له، وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أيّ مقدار يريد، وكذا غيره من الصور والأشكال.

وأيضاً ربّما يزداد المقدار المشكّل الحاضر في الخيال وينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس، وكلّ جسم طبيعي لا يمكن أن ينمو ويزداد إلّا بإضافة مادة من الخارج إليه، فظهر أنّ المقدار المشكّل المتخيّل ليس مقداراً لمادة دماغية ولا لغيره من الأجسام الخارجية فبقي أن تكون نسبة القوة الدرّاكة إليه غير نسبة القوة

مقامها الخيالي وأحكامها البرزخية والمثالية ومنها تجردها البرزخي كما في هذا الفصل، وتارة يبحث عنها في مقامها العقلاني ومنها تجردها العقلي كما في الباب السادس من نفس هذا الكتاب، وتارة يبحث عنها في مقامها الذي هو فوق تجردها العقلاني ومن أحكامها أنّ النفس لا تقف في حدّ ولها مقام فوق التجرد، كما أشير إليه في عدّة مواضع من تضاعيف هذا الكتاب فتبصّر». وتفصيل تلك الأمور يطلب في كتبنا الأربعة التي في معرفة النفس بالعربية والفارسية: ١ـ سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس؛ ٢ـ الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة؛ ٣ـ دروس معرفت نفس؛ ٤ـ گنجينهٔ گوهر روان.

* قوله: «وأمّا البرهان على هذا المطلوب ...» أتى بأربع حجج على تجرد الخيال.

الحاملة لما يحلّها، ولا نسبة ذي وضع بذي وضع آخر بل نقول من رأس إن تلك القوة لا محالة لها علاقة إلى ذلك الشكل فتلك العلاقة إمّا وضعيّة كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجراه كما بين الأجسام الخارجية، وإمّا غير وضعية، والقسم الأوّل محال لأنّ ذلك الشكل غير واقع فوق الانسان ولا تحته ولا في يمينه أو يساره ولا قدّامه أو خلفه فبقي القسم الثاني، *وقد علمت أنّها ليست بالقابلية بأن يكون المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مرّ ولا بالمقبولية بأن تكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقي أن تكون العلاقة بينهما بالفاعلية والمفعولية، فكون المقدار المشكّل فاعلاً للقوة الدرّاكة غير صحيح لما ثبت أنّ المقادير ليست عللاً فاعلية لأمر مبائن.

وأيضاً هذه القوة باقية فينا وتلك الصورة وأشباهها قد تزال وتسترجع فبقي أنّ القوة الخيالية فاعلة إيّاها أو واسطة أو شريكة فهي لو كانت قوة مادّية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع، وكلّ ما تأثيره بمشاركته فلا تؤثر إلّا فيما له أو لمحلّه وضع بالقياس إليه، فالنار لا يسخّن إلّا لما يجاورها في جهة منها، والشمس لا تضيء إلّا لما يقابلها في جهة منها، والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم.

**وأيضاً هي مما يحدث دفعة والقوة الجسمانية لا يمكن أن تكون لها نسبة إلى

---

* قوله: «وقد علمت أنّها ليست بالقابلية» أي وقد علمت أنّ العلاقة ليست بالقابلية بأن يكون المتخيل المشكّل صورة لتلك القوة كما مرّ آنفاً من أنّ المادة الواحدة لا يجوز أن يشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر.

** قوله: «وأيضاً هي مما يحدث دفعة ...» ضمير هي راجعة إلى الصورة الخيالية. قوله: «وقد برهن على أنّ المؤثر الجسماني ...» قد برهن في الفصل السادس والثلاثين من المرحلة السادسة من هذا الكتاب «فصل ٣٦ في أنّ القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل إلّا بمشاركة الوضع ...» (ج ٢، ص ٤٧٣ من هذا الطبع).

نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لأنّ النسبة إلى مـا لم يوجد بعد غير ممكنة، وقد برهن على أنّ المؤثر الجسماني لا بدّ وأن تكون له تلك النسبة حاصلة قبل وجود أثره قبلية زمانية أو ذاتية فلا بدّ أن يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس إلى مادة الأثر قبل حـصول الأثـر كـمثال النـار والشـمس في تأثيرهما. فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلاً قبل حصول تلك الصور الخيالية الحادثة بالقياس إلى مادتها، وقد ثبت إنّ تلك الصور لا مادتها لها فالمؤثر في تلك الصـور لا يمكن أن يكون قـوة جسمانية ماديـة بوجه من وجـوه التأثير. فإذا لم تكن علاقة القوة الخيالية إلى تلك الصور وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة إليها فهي لا محالة مبدأ غير جسماني لها فتكون مجردة عـن المـادة وعلائقها هذا ما أوردناه، وتلخيصه إنّ الصورة الخيالية غير ذات وضع وكلّ ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك لها قوة مجردة، وهي ليست القوة العاقلة لأنّ مدركات العقل غير منقسمة كما مرّ لأنّها كلّية.

وأيضاً العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلاً بـالفعل، ومـا يـدرك المعقول من حيث كونه مدركاً له غير مدرك للمتخيل فإذن القوة المدركة للـصور المتخيلة قوة أخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوة مجردة.

*حجّة أخرى وهي التي عوّل عـليها أفـلاطون الإلهـي في تجـرد النـفس

---

* قوله: «حجّة أخرى وهي التي عوّل عليها أفلاطن الإلهي في تجرد النفس ...» تلك الحجّة هي الدليل العاشر من الباب الخامس من المجلد الثاني من المباحث المشرقية للفخر الرازي في بيان تجرد النفس الانسانية وحدوثها وبقائها وسائر أحكامها (ط حـيدرآبـاد الدكـن، ج ٢، ص ٣٧٣): «الدليل العاشر وهو الذي عوّل عليه أفلاطون وقرّره بعض أهل التحقيق من المتأخرين أنّا نتخيّل صوراً لا وجود لها في الخارج».

وقرّرها بعض أهل التحقيق من الاسلاميّين إنّا نتخيّل صوراً لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من ياقوت، ونميّز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية وكيف لا تكون كذلك ونحن إذا تخيلنا زيداً شاهدناه حكمنا إنّ بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقاً ألبتّة، ولولا إنّ تلك الصور موجودة لم يكن الأمر كذلك ومحلّ هذه الصور يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً أي من هذا العالم المادي فإنّ جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبع الصور العظيمة على المقدار الصغير، وليس يمكن أن يقال إنّ بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا، ولا أيضاً آلة لنفوسنا في أفعالها وإلّا لتألّمت نفوسنا بتفرّقها وتقطّعها، ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبان إنّ محلّ هذه الصور أمر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت إنّ النفس الناطقة مجردة، انتهى تقرير الحجّة التي عوّل عليها أفلاطون. *وهي حجّة برهانية قويّة على ما نريده لكنّ القوم زعموا إنّ هذه الحجّة لبيان إثبات إنّ النفس من المفارقات العقلية، وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجّة ونظائرها، ولم أر في شيء من زبر الفلاسفة ما يدلّ على تحقيق هذا المطلب، والقول بتجرد الخيال، والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعاً. **وهذه من جملة ما

---

* قوله: «وهي حجّة برهانية على ما نريده» أي ما نريده من تجرد القوة الخيالية. وقوله: «وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ...» أقول: إنّما قال بمثل هذه الحجّة لأن هذه الحجّة مأخوذة فيها صور الأشياء، والمعقولات مجردة عن الصور بذلك المعنى، فلا تصلح أمثال هذه الحجّة إلّا لإثبات التجرّد البرزخي للخيال كما هو المختار.

** قوله: «وهذه من جملة ما آتاني الله وهداني ربّي إليه ...» سيأتي كلام المصنّف في الحثّ على تحصيل المعارف الإلهية والترغيب إليها والإخبار عن نفسه في آخر الفصل الثاني من الباب العاشر من سفر النفس: «لمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزاً عظيماً وينال من السعادة قدراً جسيماً» إلى أن قال:

آتاني الله وهداني ربّي إليه أشكره كثيراً على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها، ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين:

أحدهما: بأنّ هذه الصور الخيالية لا بدّ وأن يكون لها امتداد في الجهات وزيادة وإلّا لم تكن صورة خيالية فإنّا إذا تخيلنا مربّعاً فلا بدّ أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر وإلّا لم يكن مربعاً، وذلك أن يكون إذا كان شكل ووضع مخصوص فإذا حلّ ذلك الشكل في النفس فإمّا أن تصير النفس مشكّلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربّعة وإمّا أن لا تصير كذلك فإن صارت مربّعة مثلاً فهي غير مجردة بل هي جسمانية وإن لم تصر مربّعة فالصورة المربّعة غير موجودة لها.

*قال صاحب المباحث: هذا إشكال قويّ جدّاً ولم يظهر لي بعد عنه جواب، يمكنني أذكره في كتابي هذا.

«فإنّي أعلم من المشتغلين بهذه الصناعة مَن كان رسوخه بحيث يعلم من أحوال الوجود أموراً يقصر الأفهام الذكيّة عن دركها ...».

وقد أخبرت عن نفسي في غزل من ديواني (ص٨٣) بذلك الأمر الأهم:

دولتم آمد بكف با خون دل آمد بكف	حبّذا خون‌دلى دل را دهد عزّ و شرف
يوسفم تحصيل دانش گشت و من يعقوب‌وار	از فراقش كوبه‌كو، كوكو ببانگ با اسف
گر نبودى لطف حق از گريهٔ شام و سحر	ديدگانم بيشك اينك بود در دست تلف
تحفه جان را چو سازى عُقر راه قرب دوست	دوست را يابى بانواع هدايا و تُحف...

قوله: «ولذلك اعترض ...» أي وللزعم المذكور اعترض على هذا البرهان بوجهين الخ. وقوله: «امتداد في الجهات وزيادة» أي زيادة هي من العوارض الجسميّة.

* قوله: «قال صاحب المباحث: هذا إشكال قوي ...» أقول: لمّا كان صاحب المباحث قائلاً في العلم بالإضافة، وهذا القول كان مؤيداً له قال بأنّه قويّ، كأنّه أخبر بذلك رصانة رأيه في العلم بأنّه إضافة، وقد علمت ما فيه.

أقول في جوابه: إنّ حضور الصورة العلمية للشيء العالم لا يلزم أن يكون بالحلول فيه بل بأحد أنحاء ثلاثة إمّا بالعينية كما في علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل أو بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصّلة فعلم النفس بالصور الخيالية من القسم الثالث.

وبهذا يندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارّة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فإنّهم ذكروا الإشكال بأنّ النفس إذا تصورت الكرويّة فإن وجدت الكروية فيها لزم أن تصير النفس كرويّة لأنّه لا فرق في نظر العقل بين أن يقال إنّ هذا الشيء كرة وبين أن يقال فيه صورة الكرة، ووجه الاندفاع أنّ تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الأشياء التي شاهدناها في المرآة فإنّ تمثل تلك الصور المشاهدة لأجل المرآة ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء، وليست هي عين الصورة المادية لأنّا قد برهنّا على أنّ الصور المادية ليس من شأنها أن تكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي إذن صور معلّقة غير منطبعة في النفس بل في شيء آخر من المواد الخارجية.

*وثانيهما أنّه إذا جاز أن ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولى الأولى فبأن يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان أولى لأنّ المناسبة بين الشكل العظيم والصغير أعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له أصلاً فعلم أنّ حلول الصور والأشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وصحولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها.

---

* قوله: «وثانيهما أنّه إذا جاز ...» أي ثاني الوجهين من الاعتراض حيث قال آنفاً: ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين أحدهما الخ.

وأقول في الجواب حسبما أشرنا إليه سابقاً: إنّ الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الأمر بل وجودها في ذاتها وجود إمكاني لا يحصل لها في ذاتها من حيث ذاتها شيء من التحصّلات لا تحصّل اللانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصّل الانقسام كالمقادير. والأجسام مع أنّها في الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كل واحد من الأمرين، وأمّا ما له تحصّل بالفعل إمّا تحصّل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة أو تحصّل شيء متقدّر فلا يمكن للأوّل قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه.

وأيضاً كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإمّا أن يتساويا أو يتفاضلا، وبتقدير أن يتفاضلا لا بدّ وأن يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع في الجسم الصغير فأنّما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالاً في الجوهر المتقدر. ولا أيضاً كما قال مَن حمل الحجّة الأفلاطونية على أنّها لإثبات كون النفس مفارقة عن الأجسام والأمثال جميعاً أنّ محل الصور المقدارية إذا كان مجرداً عن الكمّ والمقدار لم يجب أن يكون الحالّ مطابقاً لمحلّه أو مساوياً وذلك لما علمت أنّ أصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار من المستحيلات، وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى كما مرّ مراراً.

*حجّة أخرى على تجرد الخيال هي أنّا حكمنا بأنّ السواد يضادّ البياض، والحاكم بين الشيئين لا بدّ وأن يحضراه فقد برهنّا على أنّه لا بدّ من حصول السواد والبياض في الذهن أو للذهن، والبداهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الأجسام

---

* قوله: «حجّة أخرى على تجرد الخيال هي أنّا حكمنا ...» هذه الحجّة هي الدليل الحادي عشر من المباحث الفخرية: «وهو أنّا إذا حكمنا بأنّ السواد يضادّ البياض فقد برهنا على أنّه لا بدّ من حصول السواد والبياض في الذهن ...».

والمواد فإذن المحل الذي حضرا فيه وجب أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً ، والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن الكلّية والاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلاً بل خيالاً فثبت أنّ القوة الخيالية مجردة عن المواد كلّها .

لا يقال : التضادّ بين السواد والبياض لذاتيهما فأين حصلا فلا بدّ وأن يتضادّا .

فنقول : إنّه من المحتمل أن يكون تضادّهما في المحالّ التي تنفعل عن كل منهما وتتأثر فإنّ الجسم إذا حلّ فيه السواد يتغير ويترتب عليه آثار مخصوصة كقبض الأبصار ونحوه ، وإذا حلّ فيه البياض يتغير ويترتب عليه آثار تخالف تلك الآثار وأمّا المحل الإدراكي فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات ، وكل منهما يطرء ويزول ويجتمع معاً ويفترق معاً وهو كما كان ، *هذا إن كان الخيال محلاً لهما ، وأمّا على ما حقّقناه من أنّ حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لأنّ نسبته إليهما بالفاعلية لا بالقبول الانفعالي ولو كان هناك قابلية كانت قابلية هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات ، وبالجملة شرط التضادّ بينهما هو الموضوع الانفعالي المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما لمحل غير مادي أو لجوهر فاعلي .

**وليس لقائل أن يقول : إنّا إذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة

---

* قوله : «هذا إن كان الخيال محلاً لهما ..» أي هذا على ما ذهب إليه الجمهور من أنّ الخيال محلّ للسواد والبياض ، وأمّا على ما حقّقناه في الفصل الأوّل من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من هذا الكتاب «تمهيد : إنّا قبل أن نخوض في إقامة الحجج ... » (ج ١ ، ص ٤٢١ من هذا الطبع) ، من أن حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه ... ، فلا استحالة في اجتماعهما لمحلّ غير مادىّ أو لجوهر فاعلي .

** قوله : «وليس لقائل أن يقول : ...» ناظر إلى عبارة الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد الدكن ، ج ٢ ، ص ٣٧٥) : «وليس لأحد أن يقول إنّا إذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة ... » .

فلا ينطبع هي أنفسها بل ينطبع صور هذه الأمور ومُثلها فقط فلهذا لا يلزم أن تكون حارّة باردة عند انطباع هذه الأمور.

لأنّا نقول: هذه الأمور التي سمّيتموها بأنّها صور السواد والبياض وغيرهما هل لها حقيقة السواد والبياض أم لا فإن كانت لها حقيقتها وقد انطبع في النفس صور تلك الأمور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك أن تصير النفس حارّة وباردة واسود وأبيض مستقيمة ومستديرة فتكون جسماً، وإن لم تكن لتلك الصور التي تصورناها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن إدراك الأشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرَك في المدرِك.

وأيضاً نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الأمور أنّا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما أحسسناها في الخارج. فالتحقيق كما بيّنّاه أنّ نسبة النفس إليها نسبة الفاعلية والإيجاد وهذه النسبة أشدّ وآكد من نسبة المحل المنفعل لأنّ نسبة الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالإمكان والوجوب آكد من الإمكان في باب النسبة.

حجّة أخرى كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين فيه من جهة قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد وببعضه بياض كالجسم الأبلق أو ببعضه حرارة وببعضه برودة كالانسان إذا تسخّن بعض يده بالنار وتبردّ آخر بالماء، وكجسم بعضه محاذ لشيء وبعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد أمران متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه، وليس كذلك حال النفس فإنّها لا يمكن أن يكون عالماً بشيء خيالي جزئي وجاهلاً بذلك الشيء أيضاً كعلمنا بكتابة زيد وجهلنا به، وكذلك الشهوة لشيء والغضب عليه والمحبّة والعداوة فإنّ الانسان الواحد لا يمكن أن يشتهي شيئاً ويغضب عليه أو

يشتاق إلى شيء ويتنفّر عنه، فعلم أنّ القوة الإدراكية والشوقية غير جسمانية، وليست أيضاً عقلية فهي مجردة عن عالم الأجرام غير بالغة إلى عالم المعقولات، وأمّا تجويز كونها أمراً جسمانياً غير منقسم كالنقطة فقد مرّ بطلانه فإنّ النقطة نهاية ونهاية الشيء لا يمكن أن يكون محلاً لأمر آخر غير حالّ في محلّ تلك النهاية.

فإن قلت: الفلك يمتنع عندهم أن يقوم بجزء منه عرض يضادّ القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسماً يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدّان، وإذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فَلِمَ لا يجوز أن يكون القلب كذلك أو الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك.

قلت: استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل أنّه غير قابل لأحدهما كما أنّ الهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض إذ ليست فيه قابلية أحدهما ولو كان قابلاً لأحدهما بجزء لكان قابلاً للآخر بجزء آخر.

وأيضاً يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كاتصافه بالمماسّة وعدمها بالقياس إلى شيء واحد فإنّ فلك القمر يماسّ بجزء منه لكرة النار وبجزء منه غير مماسّ لها ويماسّ لكرة عطارد، وكذا بعضه شمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي وبعضه شرق وبعضه غرب إلى غير ذلك من المتقابلات، فهذه حجج قويّة بل براهين قطعية على هذا المطلب *ولهذا استبصارات أخرى أخّرنا ذكرها إلى مباحث

---

* قوله: «ولهذا استبصارات أخرى...» إعلم أن أدلّة تجرّد الخيال تثبت حشر النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل. وهذا كلام كامل رصين معاضدة بالنصوص الواردة على حشر النفوس مطلقاً. فافهم وتدبّر. وبهذا الأصل القويم يدفع توهّم أنّ النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية. كما نقله المصنّف عن الإسكندر. وسيجيء نظير كلامه هذا في آخر الإلهيات في الفصل

علم النفس وعلم المعاد. وهذا الأصل عزيز جدّاً كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى، وبه ينحلّ إشكالات كثيرة، منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالإسكندر إلى أنّ النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية، واستصعب الشيخ هذا الإشكال وتحيّر في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر. ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة أخرى غير جسمانية خارجة في بابها عن القوة إلى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية بعد دثور أبدانها حقّاً لا شبهة فيه عندنا، وذلك لأنّ ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده إلّا بأحد أمرين إمّا بخروجه من القوة إلى الفعل بحصول ما هو قوة عليه وإمّا ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه، وبالجملة لا بدّ من إحدى الصورتين الفعليتين إمّا السابقة أو اللّاحقة فإذا زالت الصورة الأولى ولم تحصل الآخرة فلا جرم تبطل تلك القوة رأساً فإذن لو لم تكن في الانسان إلّا صورة طبيعية تقوم بها قوة عقلية هيولانية فإذا فسد البدن تفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان شيء يعتدّ به مع أنّ الشرائع الإلٰهية ناصّة على بقاء النفوس الانسانية سعيدة كانت أو شقيّة كاملة أو ناقصة عالمة أو جاهلة.

الرابع من الموقف العاشر، تحت عنوان «تذكرة مشرقية» حيث يقول: «وذهب بعض الحكماء كإسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس أيضاً في بعض رسائله مال إلى أنّ النفوس الناقصة هالكة لا يبقى بعد البدن ...». ونحن نختم كلامنا في المقام بما حرّرناه في آخر الباب الثاني من كتابنا «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة» (ط ١، ص ٤٧) كما يلي: «تبصرة: أدلّة تجرّد الخيال تثبت حشر النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل، وهذا كلام كامل رصين معاضدة بالنصوص الواردة على حشر النفوس مطلقاً؛ ونحن نزيد ونقول إنّ لها مع ذلك تكاملاً برزخياً أيضاً، والتكامل البرزخي ينبّه عليه في العين الخامسة والخمسين من كتابنا «عيون مسائل النفس» وشرحها «سرح العيون في شرح العيون». ثمّ إنّ النكتة ٣٣٧ من كتابنا «ألف نكتة ونكتة» حائزة لمطالب أصيلة في ذلك». والله سبحانه فتّاح القلوب ومنّاح الغيوب.

* فصل (٧)
في أن تعقّل النفس الإنسانية للمعقولات ليس أمراً ذاتياً ولا من اللّوازم لها

**هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة وهو وإن صدر

* قوله: «فصل في أن تعقّل النفس الانسانية...» هذا الفصل معنون في المباحث المشرقية للفخر الرازي هكذا: «الفصل الخامس في أن تعقّل النفس الناطقة لغيرها ليس أمراً ذاتياً لها ولا لازماً: إنّه قد وقع لبعض القائلين بقدم النفوس البشرية أنّها تعقل المعقولات لذواتها، واحتجّوا عليه بأن قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقّلات لكان ذلك الخلو إمّا أن يكون ذاتياً لها أو يكون عرضياً ...» (ط حيدر آباد الدكن، ج ١، ص ٣٧٤).

فقول صدر المتألهين: «هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة» يرجع إلى المنفي لا إلى النفي أعني أنّه يرجع إلى أنّ تعقّل النفس الناطقة للمعقولات أمر ذاتي ولازم لها.

واعلم أنّ صدر المتألهين استصوب القول بأن تعقّل النفس الناطقة للمعقولات أمر ذاتي لها ولازم لها، وحمله على رمز دقيق وذلك القول المرموز بيّنه بوجهين: أحدهما على طريق القائلين بعدم اتحاد العاقل بالمعقول، وثانيهما على طريق الاتحاد.

أمّا على الوجه الأوّل فإنّ النفس يبلغ بحسب استكمالها وارتقائها مرتبة العقل المستفاد وحينئذ يكون مشابهاً للعقل الفعّال ومتصلاً بها لا متحداً بها، كما نصّ به الشيخ الرئيس في الفصل التاسع من النمط السابع من الإشارات؛ ولمّا كان العقل الفعّال عقلاً بسيطاً، وكل عقل بسيط عندهم فإنّما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته كانت النفس الناطقة المشابهة له في كونه عقلاً بسيطاً، والمتصلة به أيضاً كذلك. وإنّما كان العقل البسيط يعقل كذلك، لأنّ العالم العقلي منزّه عن الإمكان الاستعدادي والدثور والنقص والفقدان فلا يمكن فيه سنوح أمر أو تجدد حالة.

** قوله: «هذا الكلام منقول من بعض القائلين...» أي القول بأن تعقل النفس الناطقة للمعقولات أمر ذاتي لها ولازم من اللوازم لها.

من الحكماء الراسخين كأفلاطون ومَن كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس فإنّ للنفس الانسانية أطواراً ونشآت بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها، ولا شبهة في أنّ المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الأوّل أرسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس وفرفوريوس والإسكندر الأفريدوسي وكأتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحاً أو ضمناً أو استلزاماً بأنّ للنفس الناطقة الإنسية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بأن يصير عقلاً مستفاداً مشابهاً للعقل الفعّال في كونه عقلاً بسيطاً وكل عقل بسيط عندهم فإنّما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته، وبرهان ذلك إنّ العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح أمر أو تجدد حالة فكل صفة هناك لازمة أو ذاتية؛ فقد ثبت وجه صحّة قولهم إنّ تعقل النفس للأشياء صفة ذاتية، وقد عرفت من الطريقة التي سلكناها إنّ النفس تصير عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعّال، والبرهان قائم عندنا على أنّ العقل البسيط كل المعقولات فتكون ذاتية له وللنفس أن يتحد بها، *وأمّا الذي اشتهر من أفلاطن

---

* قوله: «وأمّا الذي اشتهر من أفلاطن ...» إن شئت فراجع أواسط الفصّ الهودي من فصوص الحكم حيث قال: «وهي جنّتهم التي عمّرتها أرواحهم الحقيّة» فقال القيصري في شرحها: «وفي قوله عمّرتها أرواحهم الحقّية إشارة إلى أنّ الأرواح هي التي تعمّر الأبدان وتكوّنها أوّلاً في رحم الأمّ ثمّ تدبّرها في الخارج. فهي موجودة قبل وجود الأبدان؛ ولمّا كانت الروح سدنة من سدنات الربّ المطلق واسماً من أسماء الحق ـ تعالى ـ قال الحقّية فإنّه بها يربّ الحق الأبدان» (شرح القيصري على فصوص الحكم. ط ١ من الحجري، ص ٢٥١). والغرض هنا أن صاحب الأسفار قد استفاد من كلام صاحب الفصوص وشرح القيصري عليه في المقام أنّ مراد أفلاطون من قدم النفس قدم مبدعها ومنشئها؛ وتفصيل البحث عن المقام يطلب في شرح العين التاسعة من كتابنا «سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» في أنّ تكوّن جوهر النفس هل هي جسمانية الحدوث أو روحانيته؛ على أنّه سيأتي البحث عن ذلك في عدّة مواضع من كتاب نفس الأسفار سيّما في أواخر الباب السابع منه.

من أنّ النفس قديمة فليس مراده أنّ هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحدٍّ خاصّ حيواني أشخاصها قديمة، كيف وهو مصادم للبرهان *لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والأزمنة والحركات؛ فمراده من قدم النفس قدم مبدعها ومنشئها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا؛ فأشار أفلاطن إلى مثل هذا المعنى لا غير؛ فعلى هذا صحّ تأويل قول مَن قال إنّ معلومات النفس من لوازم ذاتها لأنّ معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية العلة الأولى العقلية. لكن المنقول عمّن ذهب إلى ذلك المذهب حجّة تدلّ على أنّهم ذاهبون إليه على غير بصيرة، وهي أنّهم قالوا: لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلوّ إمّا أن يكون ذاتياً لها أو عرضياً فإن كان ذاتياً وجب أن لا تصير عاقلة أصلاً لأنّ الصفة الذاتية أو اللازمة ممتنعة الزوال ولو كان عرضياً مفارقاً، والأعراض المفارقة أنّما تطرأ على الأمور الذاتية فلولا أنّ كونها عالمة بالأشياء أمر ذاتي وإلّا لم يكن خلوّها عن العلم عارضياً لها فثبت أنّ عالميتها بالأشياء لازمة للنفوس ذاتية لها. وهذه الحجّة في غاية الوهن والركاكة فإنّ قولهم خلوّها عن العلوم ذاتي لها أو عرضي مغالطة نشأت من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات **وأخذ ما ليس

---

* قوله: «لاستحالة وجود عدد كثير...» بل الأنواع فيه منحصرة في فرد واحد لعدم ما يصير منشأً للتعدد هناك؛ والمصنّف قد تصدّى في عدّة مواضع من هذا الكتاب لتأويل كلام أفلاطون كما أشرنا إليها في تعليقة على الفصل الثامن من المرحلة الرابعة من هذا الكتاب (ج ٢. ص ٥١ من هذا الطبع). قوله: «فمراده من قدم النفس قدم مُبدعها...» أي مبدعها الذي شامل لها ولغيرها بنحو الانطواء والاندماج. وقوله: «إنّ معلومات النفس من لوازم ذاتها...» أي إن معلومات النفس من لوازم باطن ذاتها.

** قوله: «وأخذ ما ليس بمتناقضين...» أي أخذ ما بشرط شيء واللّا بشرط بدل المتناقضين، أي بدل بشرط لا وبشرط شيء، فتدبّر.

بمتناقضين بدل المتناقضين، فنقول: ليس إذا لم تكن العلوم ذاتية للنفوس يجب أن يكون عدم العلوم عنها ذاتياً لها، ونحن لسنا نحكم بأنّ النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بأنّها لا تقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلاً ولكن ليس كل ما كان معدوماً كان واجب العدم وإلّا لكان كل ممكن معدومٍ واجب العدم.

وأيضاً لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكّة عنها.

قالوا: إنّها وإن كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها إلّا أنّ اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات إلى حالها في خاص ذاتها.

ونقول: هذا باطل لأنّ الصور العقلية إمّا أن تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل أو لا يكون فإن كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب أن تكون مدركة لها شاعرة إيّاها بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلّا ذلك الحضور، وإن لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتياً.

فإن قلت: تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها.

قلنا: كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها إيّاه باتصالها بتلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل إلّا بإدراكات سابقة، ولو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شأنه أن يرجع إليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقّلاً لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعّال بهذا المعنى *فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة بهذا المعنى.

---

* قوله: «فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور...» أي التأويل المذكور في كون النفس قديماً أي مدبّرها ومنشئها قديم ستعود إليه.

* فصل (٨)

في أنّ التعلّم ـ العلم خ ل ـ ليس بتذكّر

هذا القول أي كون العلم تذكّراً أقرب إلى الصواب من القول السابق، وكأنّ المحققين من القائلين بقدم النفوس لمّا عرفوا بطلان قول مَن قال علم النفس بالمعلومات أمر ذاتي تركوا ذلك، وزعموا إنّها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات، وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثمّ إنّ الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلّم تذكّراً.

**وربّما احتجّوا على هذا الرأي بأن قالوا: التفكر طلب وطلب المجهول المطلق

---

* قوله: «فصل في أنّ التعلّم ليس بتذكّر ...» وفي بعض النسخ أنّ العلم ليس بتذكّر. والمصنّف ناظر إلى الفصل السادس من الطرف الثاني من المباحث المشرقية للفخر الرازي في أنّ التعلّم ليس بتذكّر (ط حيدرآباد الدكن. ج ١، ص ٣٧٥). وأعلم أنّ العين التاسعة والثلاثين من كتابنا «عيون مسائل النفس»، وشرحها في كتابنا الآخر «سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» بحثان عن موضوع هذا الفصل من الأسفار من أنّ التعلّم ليس بتذكّر. وكذلك الدرس العشرون من كتابنا الفارسي المسمّى بـ «دروس اتّحاد عاقل بمعقول» يبحث عن موضوع هذا الفصل من الأسفار من أنّ التعلّم ليس بتذكّر.

** قوله: «وربّما احتجّوا على هذا الرأي ...» عبارة الفخر الرازي في الموضع المذكور من المباحث المشرقية هكذا: «واحتجّوا عليه بأن قالوا: التفكّر طلب، فالطالب لا يخلو إمّا أن يكون طالباً لما يعلمه أو لما لا يعلمه وطلب المعلوم محال، وطلب ما لا يعلم أيضاً محال، لأنّه إذا وجده كيف يعرف أنّه هو الذي كان مطلوباً له؟ فإنّ الذي لا يعرف العبد الآبق فإذا وجده كيف يعرف أنّه هو ذلك العبد؟ فأمّا إذا قلنا بأنّ هذه العلوم كانت حاصلة بالفعل والتفكّر تذكّر لها فلا جرم إذا وجدها لا بدّ وأن يعرفها».

محال، وإن كان طلب الحاصل أيضاً محالاً فإنّ مَن طلب شيئاً فإذا وجده يعرف إنّه الذي كان طالباً له كالذي يعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إباقه عرف إنّه هو ذلك العبد بعينه، ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فأمّا إن قلنا إنّ هذه العلوم كانت حاصلة والتفكر تذكّر فلا جرم إذا وجدها الطالب المتفكر لا بدّ وأن يعرف أنّها التي كانت مطلوبة له.

والجواب أنّ البرهان على حدوث النفس مما سيأتي، وأمّا الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في أوائل كتب الميزان مع حلّها، وهو أنّ كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فإذا كانت مطلوبة يجب أن لا يكون تصور الطرفين أو تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو إيقاع تلك النسبة أو انتزاعها أي الحكم بثبوتها أو لا ثبوتها؛ فإذا وقعت الفكرة وتأدّت إلى الإذعان بها أو بسلبها عرفنا أنّ المطلوب قد حصل، فالمطلوب كان معلوماً من وجه التصور وإن كان مجهولاً من وجه التصديق لأنّ أجزائها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة. والذي منه مطلوبه لم يكن قبل الاكتساب حاصلاً. وكذا في باب التصور فإنّ الذي يكتسب بالطلب والتفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فإذا وجده الطلب عرف أنّه مطلوبه بتلك العلامة، والطالب عرف أنّه مطلوبه بتلك العلامة، ولصاحب الملخّص شبهة قويّة في اكتساب التصورات حللنا عقدتها وفككنا إشكالها بتوفيق الله تعالى.

الطرف الثالث

في الكلام في ناحية المعلوم

وفيه فصول

فصل (١)

في أنّ المعقولات لا تحل جسماً ولا قوة في جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله

فنقول: إنّ المعلوم إذا كان صورة عقلية فلا يمكن أن يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم بوجه من الوجوه، وبرهانه أنّ كل قوة في جسم فإنّ الصورة التي تدركها لا تخلو إمّا أن تكون حاصلة في ذلك الجسم أو غير حاصلة فيه فإن كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا أنّها معقولة هذا خلف، وإن لم تكن حاصلة في ذلك الجسم الذي كانت القوة المدركة فيه لا بدّ وأن يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية إليها، لما ثبت أنّ أفاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها أنّما كانت بمشاركة الوضع إذ لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة، فإنّ الوجود

قبل الإيجاد والقبول لأنّ كلاً منهما متقوم بأصل الوجود ، فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتاً وإدراكاً وقد فرضت قوة جسمانية ، فإذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة إلى محل تلك القوة ، فكانت الصورة أيضاً ذات وضع ، وكل صورة ذات وضع فهي منقسمة بالفعل أو بالقوة ولا يخلو إمّا أن يكون أقسامها متشابهة أو غير متشابهة فإن كانت متشابهة الأقسام فيكون المعقول لم يعقل مرّة بل مراراً غير متناهية بالقوة (ـ بل مراراً كثيرة ـ خ ل) ، وإن كانت مختلفة الأقسام وجب أن يكون بعضها قائماً مقام الفصول من الصورة التامّة وبعضها قائماً مقام الجنس لأنّ أجزاء الشيء إذا لم يكن أجزاءً لهويته المقدارية كانت أجزاءاً معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعاني مختلفة ، ومعنى الذات لا يمكن أن ينقسم إلاّ على هذا الوجه بأن يكون من أجناس وفصول لكن قسمة المعاني إذا كانت بإزاء القسمة المقدارية وهي ليست واجبة أن تكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن أن تكون أجزاء الصورة كيف اتّفقت القسمة جنساً وفصلاً ، فلنفرض جزئين أوّلاً جزءاً جنسياً وجزءاً فصلياً معيّناً ، ثمّ لنقسم على خلاف القسمة الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأوّل وكذا الجنس فهذا محال ، وإن كان فصل آخر وجنس آخر فحدث للشيء جنس وفصل لم يكونا أوّلاً وأجزاء قوام الشيء يمتنع أن يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب أن يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها ، والقسمة المقدارية غير واقفة عند حدّ فيلزم أن يكون لشيء واحد أجناس وفصول بلا نهاية هذا محال ، ثمّ كيف يجوز أن يكون صورة هذا الجانب مختصّة بأنّها جنس وصورة ذلك الجانب بأنّها فصل، وإن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم أوجب تغيّر صورة الشيء وحقيقته وهذا محال ، وإن كان موجوداً فيجب أن يكون عقلنا

شيئين لا شيئاً واحداً، والسؤال في كل من الشيئين ثابت فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلا نهاية عند تعقّلنا لشيء واحد، فيكون للمعقول الواحد مبادي معقولة بلا نهاية ثمّ كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الجنس بعينها لطبيعة الفصل لأنّهما من الأجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الإشارة الحسّية إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتباينة في الوضع، فيجب أن تحلَّ صورة الفصل وطبيعته إذا حلّت في الجسم حيث تحلّ صورة الجنس وطبيعته، ألا ترى إنّ فصل السواد وهو قابض للبصر يحلّ في الجسم حيث حلّ السواد فيه فقد بان واتّضح إنّ المعقولات الحقيقية لا يمكن أن تكون حالّة في جسم من الأجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية.

فإن قلت: أليست حقيقة السواد والبياض والحيوان والشجر وغيرها معقولة لنا، وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم أن يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولاً.

قلنا: عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات أو بالعرض أو يلزمها إمكان القسمة بأحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج، وأمّا وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه إمكان القسمة الوضعية.

وهذا الإشكال أنّما يصعب حلّه عند مَن يرى إنّ التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد لأنّ بعض الماهيات ممّا يدخل في حدودها الذاتية الجسمية قبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما، فإذا جرّدت عن الزوائد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل أو بالقوة القريبة لأنّ ذاتيّ ماهية الشيء لا ينفك عنها بحسب أنحاء وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الإشكال ويعسر الانحلال.

وأمّا على طريقتنا فإنّ ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها، فمعنى الجسمية مثلاً مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد، وله وجود في الخارج، ووجود في العقل، فإذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهية إنّها ماهية كذا حملاً أوّلياً، ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي إنّه قابل للأبعاد، وإنّه قابل للانقسام المقداري، وكذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه أثر الوجود، وإذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها، ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير تحققهما بالفعل ووجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد بل وجوداً عقلياً لو حضر ذلك الوجود لعاقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجي، وبالجملة للأشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية، قد ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق والماهيات كالانسان مثلاً تارة بنحو الإحساس وتارة بالتخيل وطوراً بالتعقل فعلمنا إنّ لماهية واحدة أطواراً من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما.

* فصل (٢)

في أنّ الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجوداً في الخارج بل هذا شأن العقل

إنّ الإدراكات الحسّية يلزمها انفعال آلات الحواس وحصول صور

---

* قوله: «فصل في أنّ الحواس لا تعلم...» أقول: في نسخة مخطوطة من الأسفار موجودة في مكتبتنا زيادة فصل في المقام قبل هذا الفصل في أنّ الحواسّ لا تعلم الخ؛ وذلك الفصل معنون هكذا:

المحسوسات سواءٌ كانت في آلات الحواس كما هو المشهور وعليه الجمهور أو عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو أنّما يكون بسبب استعداد مادة الحاسّة له، فإنّ لامسة أيدينا مثلاً أنّما تحسّ بالحرارة وتتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها، والبصر إنّما يقع فيه الإحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه، والسمع أنّما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه، وليس للحواس إلّا الإحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها أو في النفس بواسطة استعمالها، فالحواس أو النفس الحسّاسة بما هي حسّاسة ليس لها علم بأنّ للمحسوس وجوداً في الخارج إنّما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل أو النفس المتفكر وليس شأن الحس ولا الخيال، والدليل على صحّة ما ذكرناه أنّ المجنون مثلاً قد تحصل في حسّه المشترك صور يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج، ويقول ما هذه المبصرات التي أراها، ويقول إنّي أرى فلاناً وكذا وكذا، ويجزم بأنّ ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حقّه كما وجدت للانسان سائر الصور الحسّية لكن لمّا لم يكن له عقل يميّزها ويعلم أن لا وجود لها من خارج توهم أنّ تلك الصور موجودة في الخارج كما هي مرئيّة له، وكذلك النائم يرى عند منامه بحسّه المشترك بل بخياله أشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرهما فيرى ويسمع ويشمّ ويذوق ويلمس ويجزم بأنّه يشاهدها بالحقيقة، وسبب ذلك وجود صور تلك الأشياء في قوة خياله وحسّه المشترك وهي في النوم

«فصل في أن حقائق الأشياء يمكن أن تكون معلومة للبشر»؛ ثمّ قال: «إعلم أنّ الشيخ قد حكم في بعض كتبه كالتعليقات بأن حقائق الأشياء غير معقولة لنا»؛ ثمّ ذكر عبارة الشيخ من التعليقات إلى قوله: «وهذا لازم من لوازم حقيقة النفس وماهيتها» (ط القاهرة، ص ٣٤)، وختم بذلك الفصل ولم يذكر شيئاً. وهذا الفصل المعنون بذلك العنوان مذكور في المباحث المشرقية للفخر الرازي أيضاً (ط حيدرآباد الدكن، ج ١، ص٣٧٦). والأسف أنّي مع طول الفحص ما ظفرت بتلك النسخة المخطوطة من الأسفار حين تحرير تعليقاتنا على الأسفار حتى انتقله هيهنا، لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

كما هي عند اليقظة، ولتعطل القوة العقلية عند التدبّر والفكر فيما يراه أنّه من أيّ قبيل. وكذلك إذا تأثّرت أيدينا مثلاً عن حرارة وردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حارّ فأحسّت بها لا يكون لها إلّا الإحساس فإمّا أن يعلم أنّ هذه الحرارة لا بدّ أن يكون في جسم حارّ خارجاً كان أو داخلاً فذلك للعقل بقوته الفكرية، وكذلك إذا حملت شيئاً ثقيلاً فإنّما تحس بالثقل وتنفعل عن الثقل فقط، وأمّا أنّ هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس إدراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة، *ومن هذا المقام يتنبّه اللبيب بأنّ للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام المادية يوجد فيها الأشياء الإدراكية الصورية من غير أن تكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها وكيفياتها، ونعم العون على إثبات ذلك العالم ما حقّقناه في مباحث الكيفيات المحسوسة أنّ الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسّية ليست إيّاها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات والمبصرات والملموسات وغيرها

---

* قوله: «ومن هذا المقام يتنبّه اللبيب ...» قد أفاد ـ قدّس سرّه ـ في آخر الإشراق التاسع من الشاهد الثاني من كتابه الشواهد الربوبية (ط ١ من الحجري، ص٢٣) بقوله القويم: «كشف وإنارة: فالنفس عند إدراكها للمعقولات الكلّية تشاهد ذوات نورية مجردة لا بتجريد النفس إيّاها وانتزاع معقولها من محسوسها، كما عليه جمهور الحكماء، بل بانتقال ومسافرة يقع لها من المحسوس إلى المتخيل، ثمّ منه إلى المعقول، وارتحال لها من الدنيا إلى الأخرى ثمّ إلى ما ورائهما؛ وفي قوله تعالى: ﴿ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكّرون﴾ (الواقعة / ٦٢) إشارة إلى هذا المعنى أي تقدّم النشأة الدنيا على النشأة الأخرى من جهة انتقال النفس من إدراك المحسوسات إلى ما ورائها، فإن معرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور الدنيا، على أن مفهوميهما من جنس المضاف وأحد المضافين لا يعرف إلّا مع الآخر ولهذا قيل: «الدنيا مرآة الآخرة»؛ والعارف بمشاهدة أحوال الانسان ههنا يحكم بأحواله في القيامة ومنزلته عند الله يوم الآخرة. واعلم أنّ لهذه المسألة على هذا الوجه الذي ادركه الراسخون في الحكمة مدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني وكثير من المقاصد الإيمانية، ولهذا بسطنا القول فيها في الأسفار الأربعة بسطاً كثيراً ...».

كلّها كيفيات محسوسة حكاية، وهي نفسانية حقيقة كما أنّ الصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية، وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة. وهذه الأحكام وأشباهها من عجائب معرفة النفس الآدمية وعلم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى.

فصل (٣)

في أقسام العلوم

* لمّا كان حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري، والوجود على ثلاثة أقسام: تامّ ومكتف وناقص.

الأوّل التام وهو عالم العقول المحضة، وهي الصور المفارقة عن الأبعاد والأجرام والمواد.

والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية، وهي الصور المثالية والأشباح المجردة.

والثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد والمتعلقة بها، وهي الصور الحسّية، وأمّا نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الأعدام والإمكانات والظلمات لا يستأهل للمعلومية ولوقوع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة، ولما حققناه أن لا وجود لشيء منها إلّا في آن واحد، والآنات وجودها

---

* قوله: «لمّا كان حقيقة العلم عندنا ...» جواب لما هو قوله الآتي بعد أسطر: «فكل منها قسم من العلم ...».

بالقوة، وكل ما لا وجود لشخص منه إلّا في آن واحد وهي الأجسام والجسمانيات المادية السائلة الزائلة في كلّ آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الآنات والأوقات فإطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه، ويصح إطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المجاز وعلامته، وإليه أشار أفلاطون بقوله: * أمّا الشيء الكائن فلا وجود له، وأمّا الشيء الموجود فلا كون له لأنّه عني بالأوّل الماديات وبالثاني المفارقات، وبالجملة العوالم في التحقيق ثلاثة، فكل منها قسم من العلم بمعنى الصورة العلمية، ولو عدّها أحد أربعة نظراً إلى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية حيث عدوّها من الحضرات الخمسة الإلهية أعني حضرة الذات، وحضرة الأسماء، وحضرة الصفات، وحضرة الأفعال، وحضرة الآثار، فلا مشاحّة في ذلك بشرط أن يعلم أنّها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع.

فعلى هذا يمكن أن يقال المدركات الإمكانية على أربعة أقسام: أحدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات بالفعل، وهي لشدّة وجودها ونوريتها وصفائها برئية عن الأجسام والأشباح والأعداد، **وهي مع كثرتها

---

* قوله: «أمّا الشيء الكائن ...» أي أمّا الشيء الكائن الفاسد فلا وجود له، وأمّا الشيء الموجود فلا كون له أي فلا فساد له لأنّه عني بالأوّل الماديات، وبالثاني المفارقات.

** قوله: «وهي مع كثرتها ووفورها ...» سيأتي كلامه ـ قدّس سرّه ـ في ذلك في الفصل الثالث من الفنّ الخامس من القسم الثاني من الكتاب في المقولات وأحوالها في بيان ما قاله الفيلسوف ثالس الملطي، حيث قال: «أقول: كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه أشياء شريفة :منها أنّ العالم العقلي بكلّه جوهر واحد نشأ من الواجب بجهة واحدة، ومع وحدته فيه صور جميع الأشياء، وهو المعبّر عنه في لسان الفلسفة بالعنصر الأوّل وفي لسان الشريعة بالقلم الأعلى ...».

أقول: قوله: «وهي مع كثرتها ووفورها توجد بوجود واحد جمعي» كلام بعيد الغور، قال المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الثامن والعشرين من النمط السادس من إشارات الشيخ الرئيس:

ووفورها توجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها إذ كلّها مستغرقة في بحار الإلهٰية، وإليها أشار بقوله تعالى: ﴿ما لا تبصرون﴾، ولفظ العنصر في كلام الأوائل إشارة إلى هذا العالم.

وثانيها عالم النفوس الفلكية والأشباح المجردة والمثل المقدارية، وهي مكتفية بذاتها وبمباديها العقلية إذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الإلهٰية التامّة الوجود

«والإسكندر (يعني به الإسكندر الأفروديسي تلميذ المعلّم الأوّل) يصرّح ويقول في رسالته التي في المبادي أن محرّك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً». أقول: وهذا موافق لما أفاده هؤلاء الأعاظم في وحدة العقول وكثرتها فتبصّر.

وقد أفاد الشيخ الرئيس في رسالته المعمولة في النبوة بقوله السامي: «سمّيت الملائكة بأسامي مختلفة لأجل معاني مختلفة. والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلّا بالعرض من أجل تجزّي القابل».

وقد روي في البحار عن إمام الموحدين علي الوصي ـ عليه الصلاة والسلام ـ أنه قال: «لمّا أراد الله أن ينشئ المخلوقات أقام الخلائق في صورة واحدة قبل خلق الأرض والسماوات». فتبصّر مستمدّاً من الفيّاض على الإطلاق. واعلم أنّ الخلق بمعنى التقدير، خلقت الشيء إذا قدرته. قال عزّ من قائل: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون / ١٤) فكلّ ما هو خلق له تقدير ومقدار وحدّ. ومقابله الأمر ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ (الأعراف / ٥٤) فعالم الأمر موجود بوجود واحد جمعي فتبصّر واغتنم.

وقال المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في الفصل الخامس من الموقف الثاني من إلهٰيات هذا الكتاب: «... فالعالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الأسمائية والصفات عالم عظيم جداً مع أن كلّ ما فيه موجودة بوجود واحد بسيط من كل وجه؛ وهذا من العجائب التي يختص بدركها الراسخون في العلم ...». وكذلك أفاد وأجاد في مفتتح الفصل الثالث عشر من الموقف الثالث من إلهٰيات هذا الكتاب بقوله الرفيع السامي: «وأمّا تلك الجواهر والأنوار القاهرة فهي مقدّسة عن الزمان منزّهة عن التجدد والحدثان. بل كلّها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدّة اتصال بعضها ببعض كأنّها موجود واحد والحق أنّها واحدة كثيرة ...» إلى آخر ما أفاد وأجاد.

واعلم أنّ النكتة ٢٥ من كتابنا الفارسي المسمّى بـ«هزار و يک نكته» في ذلك المطلب العالي الغالي في المقام أعني البحث عن تكثّر الملائكة مفيدة جداً. والله سبحانه فتّاح القلوب ومنّاح الغيوب.

ينجبر نقصاناتها وينخرط معها.

وثالثها عالم النفوس الحسّية والملكوت الأسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والآلات. هي أيضاً من الملكوت الأسفل، وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك إلّا أن يرتفع من هذا العالم ويتجرد إلى عالم الأشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الإنسانية إليها.

ورابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السائلة الزائلة المستحيلة الكائنة الفاسدة، وهي في الموجودية ما بين القوة والفعل والثبات والدثور لأنّ ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق.

*ولمّا كانت الحكمة في الإيجاد: المعرفة والعلم، والعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلاثة أقسام:

أحدها تامّ في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة.

وثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل ولكن لا يحتاج إلى أمور زائدة ومُكمّل من خارج كالنفوس الفلكية، ومن هذا القسم نفوس الأنبياء (ع) بحسب الفطرة ولكن بعد الاستكمال ربّما صاروا من القسم الأوّل.

وثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل إلى أمور خارجة عن ذاتها من إنزال الكتب والرسل وغيرهما أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام توفية للإفاضة وتكميلاً للأقسام المحتملة عند العقل، وقد أشار إلى هذه الأقسام بقوله

* قوله: «ولمّا كانت الحكمة في الإيجاد...» هذا الكلام الكامل يفصح بأنّ النشأة العنصرية لا تخلو قطّ من انسان كامل، فتبصّر وراجع رسالتنا الفارسية: «انسان كامل از ديدگاه نهج البلاغه»؛ ورسالتنا الفارسية الأخرى أيضاً: «نهج الولاية، بررسى مستند در شناخت امام زمان عليه السلام».

تعالى: ﴿والصّافّات صفّاً فالزّاجرات زجراً فالتاليات ذكراً﴾، وبقوله تعالى: ﴿والسّابحات سبحاً فالسّابقات سبقاً فالمدبّرات أمراً﴾، ويحتمل أن يكون الترتيب في الآية الثانية على عكس الترتيب في الأولى أي من المسبب إلى السبب بأن يكون السابحات إشارة إلى عالم الأفلاك كما في قوله تعالى: ﴿كلٌّ في فلكٍ يسبحون﴾، والسابقات إلى نفوسها والمدبّرات أمراً إلى عقولها التي هي من عالم الأمر الموجودة بأمر الله وقوله كن بل هي نفس الأمر الوارد منه تعالى ولك أن تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية، وعالم الأجسام النورية والظلمانية، ولمّا كان عالم المجردات هو عالم العلم والحياة أوجد الله تعالى فيه بإزاء كلّ ما في عالم الأجسام صورة إدراكية عقلية أو خيالية هي حياته ومرآة مشاهدته، وإليهما أُشير في الكتاب الإلهي ﴿ولِمَن خافَ مقامَ ربِّه جنّتان﴾ ولهذا قال أفلاطون الشريف: العالم عالمان عالم العقل وفيه المثل العقلية، وعالم الحسّ وفيه الأشباح الحسّية، ويسمّى العالم الأوّل كليس، والعالم الثاني كأيس. ونقل أيضاً أنّ للأفلاطون كان تعليمان تعليم كليس وتعليم كأيس، والأوّل تعليمه للعقليات من طريق الرياضة والتحدّس والثاني تعليمه إيّاها من طريق الإفادة والاستفادة الفكريتين، وليسية ذلك العالم إشارة إلى عدم ظهوره على الحواس كما أنّ أيسيّة الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة، وإلّا فوجود عالم العقل أصل سائر الوجودات ومقوّمها وفاعلها وغايتها وإنّما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واحتجابنا عنها لشواغل المواد، ويحتمل أن يكون إشارة إلى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الأعداد الشخصية. وليعلم أنّ المثل النورية الأفلاطونية جواهر في ذاتها ووجودها وهي أصل جواهر هذا العالم وماهياتها، وهي حقائق هذه المحسوسات المادية، والذي يفيد إثباتها بل إثبات الأشباح المعلقة جميعاً غير الذي سبق منّا ذكره في باب إثبات المثل الأفلاطونية هو أنّه

لا شبهة في أنّ في العالم شيئاً محسوساً كالانسان مثلاً مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي، وقد ثبت إنّ له وجوداً في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي وإن لم يكن مادته موجودة في الخارج، وثبت أيضاً أنّ للعقل أن يدرك الانسان بجميع ما فيه من الجوهرية والأعضاء والأشكال والأوصاف اللازمة والمفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع أوصافه، ولا حاجة في التعقل إلى تجريد ماهيته عن العوارض بأن يحذف منها ما عداها وإن كان ذلك أيضاً ميسّراً لكنّ الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بدّ أن يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي، فثبت إنّ للانسان وجوداً في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولاً ولا محسوساً، ووجوداً في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس ألبتّة لا يمكن غير هذا، ووجوداً في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك، ثمّ لمّا ظهر لك بالبرهان القطعي أنّ وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حسّ وحاسّ، وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي، ويتحد العاقل والمعقول، وعلم أيضاً أنّ العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك، ولذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية، وهي لا محالة جوهر، والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري قائم بنفسه * في عالم الأشباح، ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول، وهكذا الأمر في كل

---

* قوله: «في عالم الأشباح ...» أي مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الأشباح والمثال، ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول وأرباب الأنواع. قوله: «فلا يمكن تعددها إلّا من جهة المادة ...» أي فلا يمكن تعددها إلّا من جهة المادة أو من جهة أسباب خارجية اتفاقية تعرض من جهة المادة لما عرفت في الفصل السابع من الطرف الثاني من هذا المسلك الخامس.

موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلاث وجودات: أحدها عقليّ، وثانيها مثاليّ، وثالثها ماديّ، وآعلم أنّ الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن أن يكون إلّا واحداً غير متعدد، وذلك لأنّ الحقيقة إذا كانت لها حدّ واحد نوعي فلا يمكن تعدّدها إلّا من جهة المادة أو من جهة أسباب خارجية اتفاقية، وأمّا الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثرة الأعداد من نوع واحد سواءٌ كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية أو بواسطة جهات فعلية كما في الإدراكية التي يحفظها الخيال، فكلّ صورة من نوع واحد كالانسان إذا جرّدت عن هذا الوجود وعن التمثل الخيالي أيضاً فبلغت إلى عالم العقل ووصل أثرها هناك، فإذا جرّدت صورة أخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد إلى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجودها الأولى ولا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر. وهكذا في غيرهما من نوعها سابقاً أو لاحقاً وإن كان ألف ألف صورة في هذا المقام، فظهر من هذا البيان البرهاني أنّ لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواءٌ كان متكثر الأفراد الغير المحصورة أو كان نوعاً محصوراً في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الربّاني كما هو رأي أفلاطون الإلهي، ولا أظن أحداً في هذه الأعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومَن يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني * إلّا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين.

---

* قوله: «إلّا واحد من الفقراء...» يعني به نفسه الشريفة ـ قدّسها الله المتعالي وأسكنها في أعلى علّيين من قربه ـ.

* خاتمة:

البحث في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظنّ بها أنّها مترادفة وهي كثيرة:

منها الإدراك وهو اللقاء والوصول، فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصّلتها كان ذلك إدراكاً لها من هذه الجهة، فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي بل الإدراك واللقاء الحقيقي لا يكون إلّا هذا اللقاء أي الإدراك العلمي، وأمّا اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة، وقوله تعالى: ﴿قال أصحاب موسى إنّا لمدركون﴾، وقولهم أدرك الغلام وأدركت الجارية إذا بلغا، وأدركت الثمرة كلّها حقائق لغوية لكنها مجازات حكميّة سيّما على القول باتحاد العاقل والمعقول.

ومنها الشعور وهو إدراك بغير استثبات، وهو أوّل مراتب وصول العلم إلى القوة العاقلة وكأنّه إدراك متزلزل، ولهذا لا يقال في حق الله إنّه يشعر بكذا.

ومنها التصور إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وإدراكه بتمامه فذلك هو التصور، ولفظ التصور مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس أنّها موضوعة للماهية الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل، وعند الحكماء موضوعة لعدّة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو ذلك

---

* قوله: «خاتمة: البحث في شرح ألفاظ...» هذه الخاتمة هو المشهد السابع من تفسيره المسمّى بمفاتيح الغيب وقال في مفتتح ذلك المشهد (ط ١ من الرحلي، ص٣٦): «المشهد السابع في البحث عن معاني الألفاظ يظن بها أنّها مرادفة للعلم، وهي ثلاثون أوّلها الإدراك الخ»: وفي ذلك المشهد أوّل الألفاظ الإدراك وآخرها وهو الثلاثون النفث على ترتيب هذه الخاتمة حيث عدّ الفهم والإفهام واحداً، وكذلك علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين واحداً.

الأمر، وكذلك الصور العلمية للأشياء فإنّها هي بعينها حقائقها وماهياتها كما عرفت.

ومنها الحفظ، فإذا حصلت الصور في العقل وتأكّدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكّنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعوادها سمّيت تلك الحالة حفظاً. واعلم أنّ نسبة الحفظ إلى الإدراك كنسبة الفعل إلى القبول، فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين أو مغائرة الدرجتين لذات واحدة، والثاني أولى، فإنّ مبادي آثار النفس وصفاتها ترجع إلى حقيقة واحدة.

وقيل: لمّا كان الحفظ مشعراً بالتأكّد بعد الضعف لا جرم لا يسمّى علم واجب الوجود تعالى حفظاً، ولأنّه أنّما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله، ولمّا كان ذلك في علم الله تعالى محالاً لا جرم لا يسمّى علمه حفظاً.

أقول: هذا القول لا يخلو عن تعسّف أمّا أنّ علمه تعالى لا يسمّى بالحفظ فغير مسلّم، والمستند قوله تعالى: ﴿ولا يؤوده حفظهما وهو السميع العليم﴾، وقوله: ﴿إنّا نحن نزّلنا الذّكر وإنّا له لحافظون﴾، وقوله: ﴿إنّه حفيظ عليم﴾.

لا يقال: ليس الكلام في أنّ إطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في أنّ إطلاق الحفظ على علمه هل وقع أم لا فلعلّه يعلم بصفة أو قوة ويحفظها بصفة أو قوة أخرى.

لأنّا نقول: علمه تعالى بعينه قدرته، وسيأتي أنّ العالم كلّه صورة علمه التام كما أنّه صورة قدرته النافذة في كلّ شيء، فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كلّ شيء، ومراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضاً لأنّ علومه فعلية لا انفعالية، وأمّا إشعار مفهوم الحفظ بالتأكّد بعد الضعف فغير معلوم إلّا في بعض المواد الجزئية، وأمّا استدلاله بأنّه أنّما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله إن أراد بالجواز

الإمكان الوقوعي فالحصر ممنوع، وإن أراد به الإمكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز إطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الأعلى واللوح المحفوظ والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال بحفظ الله إيّاها وإدامته لها.

ومنها التذكّر وهو أنّ الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة، فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكّر، وعند الحكماء لا بدّ في التذكّر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الإنسانية، واختلفوا في أنّ ذاته منفصلة عن ذات النفس الإنسانية أو متصلة اتصالاً عقلياً احتجبت عنه النفس إمّا بسبب اشتغالها بعالم الحس أو لعدم خروجها من القوة إلى الفعل في باب العقل والمعقول، وقد أشرنا إلى لمعة من هذا المقام.

وقد تحيّر بعض الأكياس كالإمام الرازي وغيره في باب التذكّر فقال: إنّ في التذكّر سرّاً لا يعلمه إلّا الله، وهو أنّه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة إن كانت مشعوراً بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله، وإن لم يكن مشعوراً بها فلا يمكن استرجاعها * لأنّ طلب ما لا يكون متصوراً محال، فعلى كلا التقديرين التذكر الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع أنّا نجد من أنفسنا أنّا قد نطلبها ونسترجعها، قال: وهذه الأسرار إذا توغّل العاقل فيها عرف أنّه لا يعرف كنهها مع أنّها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفاها.

أقول: منشأ تحيّر هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب أنّما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الذي هو أظهر الأشياء، وعند هذا الرجل أنّه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها أشدّ وشيء أضعف، ولا أيضاً أنّ لشيء

* قوله: «لأنّ طلب ما لا يكون متصوراً محال» نعم من كل وجه لا من وجه دون آخر.

واحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض، وكذا العلم الذي هو من باب الوجود * لا من باب النسب وأعلم أنّ هذه الشبهة مع أنّها على الطريقة التي اخترناه من أنّ الإدراك العقلي أنّما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعّال الذي هو صورة الموجودات أو وجدت فيه صور الموجودات أصعب انحلالاً لكن مع ذلك منحلّة بفضل الله تعالى، وهو إنّ النفس ذات مقامات متعددة ونشئات مختلفة نشأة الحس، نشأة الخيال، ونشأة العقل وهذه النفوس أيضاً متفاوتة قوة وضعفاً وكمالاً ونقصاً، وأقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك، وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل إلّا نشأة الحس مع ما يصحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف خيالي فضلاً عن حضور معقول من الصور، فإذا تقرر هذا فنقول: إنّ النفس المتوسطة في القوة والكمال إذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس ودبّرت البدن ببعض قواها الطبيعية، وإذا رجعت إلى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية ويبقى معها شيء كخيال ضعيف منها، وبذلك الخيال الضعيف مع بقاة ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلّى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي، وقوله: إن لم تكن الصورة التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها إن أراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت أيضاً القوة الاستعداديّة القريبة لحصولها فسلّم أنّ مثلها غير ممكن الاسترجاع لها، وليس الكلام في مثلها، وإن أراد بذلك كونها غير متصورة بالكنه وإن تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها ملكة المراجعة إلى الخزانة فغير مسلم، وهذا القائل إنّما صعب عليه تحقيق هذا المقام وأمثاله بناءً على أنّه اعتقد إنّ اكتساب التصورات مطلقاً مستحيل سواءً كان أوّلاً وبالتفكر أو ثانياً وبالتذكر بناءً

---

* قوله: «لا من باب النسب» أي لا من باب النسب والإضافات. قوله: «أو وجدت فيه صور الموجودات» هذا على مسلك المشائين.

على شبهة مغالطية له زعمها حجّة برهانية ، ونحن قد فككنا عقدة ذلك الإعضال بعون الله تعالى .

ومنها الذكر الصورة الزائلة إذا عادت وحضرت سمّي وجدانها ذكراً ، وإن لم يكن الإدراك مسبوقاً بالزوال لم يسمّ ذكراً ، ولهذا قال الله تعالى : ﴿ يعلم أنّي لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه ﴾ .

قال صاحب المباحث بعد إعادة شبهته التي أصرّ عليها في أنّها غير ممكنة الانحلال : وهاهنا سرّ آخر وهو إنّك لمّا عجزت عن إدراك ماهية التذكر والذكر مع أنّه صفتك وتجد من نفسك جملة إنّه يمكنك الذكر فأنّى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنّه أبعد الأشياء مناسبة منك فسبحان مَن جعل أظهر الأشياء أخفاها .

أقول : بعدما علمت وجه انحلال تلك الشبهة إعلم أنّ الله أقرب الأشياء إلينا من جهة أصل ذواتنا ، وإنّما خلقنا وهدانا لنتوسل إلى معرفته ونصل إلى دار كرامته ، ونشاهد حضرة إلٰهيته ، ونطالع صفات جماله وجلاله ، ولأجل ذلك بعث الأنبياء وأنزل الكتب من السماء ، *لا لأن نكون أبعد الأبعدين وأشقى الأشقياء المتحيرين الشاكين .

ومنها المعرفة وقد اختلفت الأقوال في تفسيرها ، فمنهم مَن قال : إنّها إدراك الجزئيات والعلم إدراك الكلّيات وآخرون قالوا : إنّها التصور والعلم هو التصديق ، وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبة من العلم قالوا لأنّ تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة ، وأمّا تصور حقيقة الواجب فأمر فوق الطاقة البشرية لأنّ الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته ، فعلى

---

* قوله : «لا لأن نكون أبعد الأبعدين» تعريض على الفخر الرازي صاحب المباحث المشرقية فلا يخفى لطف تعبيره فيه .

هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس . ولذلك كان الرجل لا يسمّى عارفاً إلّا إذا توغّل في ميادين العلم وترقّى من مطالعها إلى مقاطعها ومن مباديها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية . وقال آخرون : مَن أدرك شيئاً وانحفظ أثره في نفسه ثمّ أدرك ذلك الشيء ثانياً وعرف إنّ هذا ذاك الذي قد أدركه أوّلاً فهذا هو المعرفة ، ثمّ من الناس مَن يقول بقدم الأرواح ، ومنهم مَن يقول بتقدّمها على الأشباح ، ويقول إنّها هي الذرّ المستخرج من صلب آدم (ع) ، وإنّها أقرّت بالإلهية واعترفت بالربوبية إلّا أنّها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها ، وإذا عادت إلى أنفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت إنّها كانت عارفة به فلا جرم سمّي هذا الإدراك عرفاناً .

ومنها الفهم ، وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب ، *والإفهام وهو إيصال المعنى باللفظ إلى إفهام السامع .

ومنها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه ، يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ، قال تعالى : ﴿لا يكادون يفقهون قولاً﴾ لأنّ كفار قريش لمّا كانوا أرباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية ، لا جرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للإطلاع على المقصود الأصلي من إنزال ذلك الكتاب .

ومنها العقل ويقال على أنحاء كثيرة كما أُشير إليه .

أحدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان إنّه عاقل ، وهو العلم بمصالح الأمور ومنافعها ومضارّها وحسن أفعالها وقبحها .

---

* قوله : «والإفهام وهو إيصال المعنى باللفظ إلى إفهام السامع» عبارته ـ قدّس سرّه ـ في مفاتيح الغيب (ص٣٧) هكذا : «والإفهام هو إيصال المعنى باللفظ لإفهام السامع» .

والثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل.

والثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان.

والرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمّى بالعقل العملي.

والخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس في أحوال الناطقة ودرجاتها.

* والسادس العقل الذي يذكر في العلم الإلهي وما بعد الطبيعة. وقد مرّ بيان بعض هذه المعاني.

ومنها الحكمة وهي أيضاً تطلق على معان فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح، وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري، وتارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات وفيها يقال أحكم العمل إحكاماً إذا أتقنه، وحكم بهذا حكماً، والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال أو في المآل، ومن العباد أيضاً كذلك ثمّ قد حدّدت الحكمة بأقوال مختلفة:

فقيل هي معرفة الأشياء بحقائقها، وهذا إشارة إلى أنّ إدراك الجزئيات لا كمال فيه لأنّها إدراكات متغيرة فأمّا إدراك الحقائق والماهيات فإنّها باقية مصونة عن التغير والنسخ، وهي المسمّاة بأمّ الكتاب في قوله تعالى: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب﴾.

---

* قوله: «والسادس العقل الذي ...» ويقال هو أوّل ما خلق الله. قوله: «وقد مرّ بيان بعض هذه المعاني» قد مرّ بيان بعض هذه المعاني في الفصل الرابع والعشرين من الطرف الأوّل من هذا المسلك الخامس: «فصل في تفسير معاني العقل. إعلم أنّ النفس الإنسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوّتان عاملة وعاملة ...».

وقيل الحكمة هي الإتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة.

وقيل هي الإقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية، وقالت الفلاسفة الحكمة هي التشبّه بالإله بقدر الطاقة البشرية *أعني في العلم والعمل، وذلك بأن يجتهد الانسان في أن ينزّه علمه عن الجهل، وفعله عن الجور، وجوده عن البخل والتبذير، وعفّته عن الفجور والخمود، وغضبه عن التهوّر والجبن، وحلمه عن البطالة والحسادة، وحياؤه عن الوقاحة والتعطيل، ومحبّته عن الغلوّ والتقصير، وبالجملة كان مستوياً على صراط الله من غير انحراف قائماً بحقّ الله وحقوق خلقه.

ومنها الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدّمات واستعمال الرويّة، **وأصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصح إطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى.

ومنها الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة، والوجود الذهني غير وجود الذهن فإنّ الذهن في نفسه من الأمور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء، وهو الوجود للشيء الذي لا يترتّب عليه ما يترتّب على وجوده الخارجي، وتحقيق الكلام فيه أنّ الله تعالى خلق الروح الانساني خالياً عن تحقق الأشياء فيه

---

* قوله: «أعني في العلم والعمل ...» عبارته في مفاتيح الغيب خالية عن هذه العناية، وهي هذه: «وقيل هي التشبّه بالإله بقدر الطاقة البشرية وذلك بأن يجتهد ...».

** قوله: «وأصله من باب دريت الصيد ...» دري الصيد دَرْياً من باب ضرب، أي ختله. دريت الصيد يعني «فريفتم صيد را». وفي منتهى الأرب في لغة العرب: «دري الصيد درياً از باب ضرب: فريب دادن آن را». قوله: «ومنها الذهن ...» راجع مصباح الأنس (ط ١، ص ٣).

وعن العلم بها كما قال تعالى: ﴿أخرجكُم من بطونِ أُمّهاتكُم لا تعلمونَ شيئاً﴾ لكنّه ما خلقه إلّا للمعرفة والطاعة ﴿وما خلقتُ الجنّ والإنسَ إلّا ليعبدون﴾ ولو لم يكن خلق الروح الانساني لأجل معرفة حقائق الأشياء كما هي لوجب أن يكون في أوّل الفطرة أحد تلك الأشياء بالفعل لا أنّها خالية من الكل كما إنّ الهيولى لمّا خلقت لأن يتصور فيها الصور الطبيعيـة كلّها كانت في أصل جوهرها قوة محضة خاليـة عن الصور الجسمية، فهكذا الروح الانساني وإن كان في أوّل الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق وتتصل بها كلّها، فالعرفان بالله وملكوته وآياته هو الغاية، *والتعبّد هو التقرّب إليه والسلوك نحـوه وإن كـانت العبادة أيضاً مشروطة به نتيجة له كما قال تعالى: ﴿أقم الصلاة لذكري﴾ فالعلم هو الأوّل والآخر والمبدأ والغاية فلا بدّ للنفس من أن تكون متمكـنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكّن هو هيأة اسـتعدادية للنفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن.

ومنها الفـكر، وهو انتقال النفس من المـعلومات التـصورية والتـصديقية الحاضرة فيها إلى مجـهولاتها المسـتحضرة، وتخـصيص جـريان الفكـر في بـاب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخّص مما لا وجه له كما سبق، وفي بعض كتب الشيخ الرئيس أنّ الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجـرى التضرّع في استنزال النعم والحاجات من عنده. قال أيضاً في بـعض رسـائله: إنّ القوة العقلية إذا اشتاقت إلى شيء من الصور العقلية تضرّعت بـالطبع إلى المـبدأ الوهّاب فإن فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المؤنة وإلّا فرغت إلى حركات من قوى أخرى من شأنها أن تعدّها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس وبين شيء

* قوله: «والتعبّد هو التقرّب إليه ...» أي التقرّب إلى التشرّف والتنوّر به.

من الصور التي في عالم الفيض، فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس والقوة الفكرية كما في قوله تعالى: ﴿وعلّمك ما لم تكن تعلم﴾ الآية.

ومنها الحدس، ولا شك أنّ الفكر لا يتمّ إلّا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة، وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصور لما تقرّر أنّ الحدّ والبرهان متشاركان في الأطراف والحدود، والنفس حال كونها جاهلة كأنّها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بدّ من قائد يقودها أو روزنة يضيء لها موضع قدمها، وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروزنة هو التحدس بذلك دفعة؛ فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالتحدّس هو الحدس.

ومنها الذكاء وهو شدّة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى: ﴿يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار﴾ وذلك لأنّ الذكاء، هو الإمضاء في الأمور وسرعة القطع بالحق، وأصله من ذكت النار، وذكى الذبح، وشاة مذكاة أي يدرك ذبحها بحدّة السكّين.

ومنها الفطنة، وهي عبارة عن التنبه بشيء قصد تعريفه، ولذلك فإنّها تستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجيّ والألغاز.

ومنها الخاطر، الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل، وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس، *ولذلك يقال هذا الخاطر ببالي إلّا أنّ النفس لمّا كانت محلّاً لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطراً تسمية للمحل باسم الحالّ.

ومنها الوهم، وهو الاعتقاد المرجوح، وقد يقال إنّه عبارة عن الحكم بأمور

* قوله: «ولذلك يقال هذا الخاطر ببالي» عبارته في المفاتيح: ولذلك يقال هذا خطر ببالي.

جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الأمّ وعداوة الذئب، وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة. *وٱعلم أنّ الواهمة عندنا ليست جوهراً مبائناً للعقل والخيال، بل هي عقل يضاف إلى صورة الخيال والحس، وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة إلى الأمور الجزئية المحسوسة أو الخيالية إذ العوالم منحصرة في الثلاثة. فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها صارت عقلاً مجرداً عن الوهم وعن النسبة إلى الأجسام، وكذا الموهومات إذا صحّت وزالت عنها الإضافات صارت معقولات محضة. وبالجملة الوهم ليس إلّا نحو توجه العقل إلى الجسم وانفعاله عنه، والموهوم ليس إلّا معنى معقولاً مضافاً إلى مادة مخصوصة.

ومنها الظن، وهو الاعتقاد الراجح، وهو متفاوت الدرجات قوة وضعفاً، ثمّ إنّ المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق على العلم أيضاً اسم الظن كما قاله المفسّرون في قوله تعالى: ﴿يظنّون أنّهم ملاقوا ربّهم﴾ وهم في ذلك وجهان: أحدهما التنبيه على أنّ علم أكثر الناس ما داموا في الدنيا بالإضافة إلى علوم مَن في الآخرة كالظن في جنب العلم، الثاني أنّ العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلّا للنّبيّين والصّدّيقين الذين ذكرهم الله في قوله: ﴿الذين آمنوا بالله ورسوله ثمّ لم يرتابوا﴾ ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالأوّل التصديق بالأمور النظرية الكلّية مستفاداً من البرهان كالعلم بوجود الشمس للأعمى، وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر، والثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات ولا يوجد

---

* قوله: «وٱعلم أنّ الواهمة ...» قد مضى تحقيق هذه الدقيقة السامية في الفصل الثالث عشر من الطرف الأوّل من هذا المسلك الخامس.

له مثال في عالم الحس لعدم إمكان الاتحـاد بين شـيئين في الجسـمانيات. ومـنها البديهة، وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أوّل الفطرة مـن المـعارف العـامّية التي يشترك في إدراكها جميع الناس. ومنها الأوليات، وهي البديهيات بعينها إلّا أنّها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شيء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصوّر الطرفين والنسبة. ومنها الخيال، وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواءٌ كانت في المنام أو في اليقظة، *وعندنا أنّ تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة إنّها مرتسمة في مؤخّر التجويف الأوّل من الدمـاغ، وليست أيضاً منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الإشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الإنسانية مقيّدة متصلة بها قائمة بإقامتها محفوظة ما دامت تحفظها فإذا ذهلت عنها غابت ثمّ استرجعتها وجدت متمثلة بين يـديها، والقـوة الخيالية المدركة لها أيضاً جوهر مجرد عن هذا العالم وأجسامه وأعراضه، وهي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل، فإنّ النـفس مـع أنّها بسيطة الجوهر فإنّها ذات نشأت ومقامات بعضها أعلى مـن بـعض، وهـي بحسب كل منها في عالم آخر.

ومنها الرويّة، وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير، وهي من روى.

ومنها الكياسة، وهي تمكّن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص. ولهذا قال النبيّ (ص): «الكيّس مَن دان نفسه وعمل لما بعد الموت»، وذلك لأنّه لا خير يصل إليه الانسان أفضل مما بعد الموت.

---

* قوله: «وعندنا أن تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم...» وقد مرّ البحث عن ذلك في الفصل السادس من الطرف الثاني من هذا المسلك الخامس.

ومنها الخبر بالضمّ وهو معرفة يتوصّل إليها بطريق التجربة والتفتيش.

ومنها الرأي وهو إجالة الخاطر في المقدّمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب، وقد يقال للقضية المنتجة من الرأي رأي، والرأي للفكرة كالآلة للصانع، ولهذا قيل: إيّاك والرأي الفطير، وقيل: دع الرأي الغبّ.

ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن، وقد نبّه الله تعالى عليه بقوله: ﴿إنّ في ذلك لآيات للمتوسّمين﴾، وقوله: ﴿تعرفهم بسيماهم﴾، وقوله: ﴿ولتعرفنهم في لحن القول﴾، واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكأنّ الفراسة اختلاس المعارف، وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي وإيّاه عنى رسول الله (ص) بقوله كما هو المشهور: «إنّ من أمّتي لمحدّثين»، وبقوله (ص): «اتّقوا فراسة المؤمن فانّه ينظر بنور الله»، *ويسمّى ذلك نفثاً في الروع. وضرب آخر ما يكون

* قوله: «ويسمّى ذلك نفثاً في الروع ...» النفث هو أحد الألفاظ المفسّرة في هذه الخاتمة وهو العقد الثلاثون في المفاتيح؛ وفي الحديث الثالث من الأربعين للعلّامة البهائي عن الإمام محمّد الباقر ـ عليه السلام ـ قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ في حجّة الوداع: «ألا إنّ الروح الأمين نفث في روعي أنّه لا تموت نفس حتى تستكمل رزقها، فاتّقوا الله وأجملوا في الطلب ...». وكذلك نقل الحديث العلّامة القيصري في شرحه على أوّل الفصّ الشيثي من فصوص الشيخ الأكبر محيي الدين العربي حيث قال في عنوان الفصّ: «فص حكمة نفثيّة في كلمة شيثيّة» وللعلّامة القيصري كلام في النفث مطلوب جدّاً فراجع.

باسمه المتعالي. بعون الله الملك الوهّاب قد فرغنا من تصحيح هذا المجلّد من الكتاب المستطاب المسمّى بالأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية والمسائل الربوبية، الذي هو نور ذوي البصائر ومعراج أولي الألباب، وهكذا من تدريسه والتعليق عليه يوم الثلاثاء السابع عشر من شوّال المكرّم من شهور سنة ستّ وتسعين وثلاثمائة بعد الألف من هجرة خاتم النبيّين محمّد المصطفى عليه آلاف التحيّة والسلام (- ٢٠ / ٧ / ١٣٥٥هـ.ش)، وكان يوم الشروع للتدريس والتصحيح والتعليق التاسع

بصناعة وتعلّم وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق (الأحوال، خ ل) الباطنة. وقال أهل المعرفة في قوله تعالى: ﴿أفمن كان على بيّنة من ربّه ويتلوه شاهد﴾ إنّ البيّنة هو القسم الأوّل، وهو الإشارة إلى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالأشكال على الأحوال.

تمّ المجلّد الثالث من الكتاب الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، والحمد لله أوّلاً وآخراً.



والعشرين من رجب الأصبّ من شهور سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة (= ٢٩ / ٦ / ١٣٥٠هـ. ش) في دار العلم قم. وبعون الله المفيض على الإطلاق قد بذلنا جهدنا واستفرغنا وسعنا في تصحيح هذا السفر القيّم بالمراجعة إلى مآخذ نقله ومصادر نسخه، والمقابلة على عدّة نسخ مخطوطة وغير مخطوطة من الأسفار كلّها موجودة في مكتبتنا. ﴿ذلك فضل الله يؤتيه مَن يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾:

منها موشّحة بحواشي الحكيم المتألّه الميرزه أبي الحسن الجلوة ـ قدّس سرّه ـ.

ومنها مزيّنة بتعليقات الحكيم المتضلّع السيّد حسن شاه آل طعمة ـ رضوان الله عليه ـ.

ومنها مزدانة بإفادات غيرهما من أساطين الفن وأساتذة العلم كأستاذ الحكماء والفلاسفة المولى علي النوري ـ رفع الله درجاته ـ. والحكيم المتألّه آقا علي المدرّس الزنوزي ـ قدّس الله سرّه ـ.

وأنا العبد الراجي الحسن بن عبدالله الطبري الآملي، سقاهما الله المتعالي وجميع الأبرار المحبّين شراباً طهوراً. ﴿وآخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين﴾.

فهرس مطالب الكتاب

الموضوع الصفحة

Al-Hikmat Al-Mota'āliya Fī Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a

V0l-3

کتاب ارزشمند «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» یا «اسفار» معروف ترین و مهم ترین کتاب های درسی فلسفه اسلامی در حوزه های علمیه اثر محقق بزرگ حکیم الهی، فیلسوف ربانی و احیاگر فلسفه اسلامی صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی معروف به صدرالمتألهین یا ملاصدرا است.

او که خود عارف و سالک بود، سفر معنوی عرفانی خویش از خلق به حق را بر اساس سفرهای چهارگانه سالک الی الله به چهار مجلد تقسیم کرد:

۱- امور عامه درباره طبیعت وجود و عوارض ذاتی آن

۲- علم طبیعی شامل مقولات کم و کیف و بقیة مقولات عرضی و ماهیت جوهر و عرض.

۳- علم الهی شناخت حضرت رب جل جلاله شامل اثبات واجب الوجود و صفات حق تعالی

۴- شناخت نفس انسانی از نطفة انسانی تا آخرین مراحل تکامل آن یعنی معاد.

و اما کتاب حاضر شرح کامل جلد ۳ اسفار صدرالمتألهین است که به دست توانای علامه ربانی فیلسوف بزرگ و عارف سالک معاصر آیة الله حسن حسن زاده آملی بر اساس همان ترتیب مؤلف به رشته تحریر درآمده است. وی از اساتید مسلم حوزه علمیه و عالمان طراز اول به شمار می رود و به حق می توان گفت شرح ایشان از معدود شروح کامل بر کتاب شریف اسفار است. لذا به همه طلاب و دانشجویان رشته فلسفه توصیه می شود که برای درک بهتر مفاهیم کتاب مذکور از نظرات ارزشمند این عالم بزرگ بهره بگیرند.

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات
WWW.PPOIR.COM